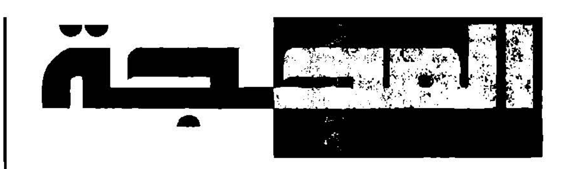


مكتبة
مؤمن قريش
معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
THE SAPIENTIAL KNOWLEDGE INSTITUTE
(FOR RELIGIOUS & PHILOSOPHICAL STUDIES)
المحجة
مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون
الفكر الديني والفلسفة الإسلامية
فكر ديني
■ الدين والدولة في القرآن الكريم.
■ دور رجال الدين في النظام التيوقراطي والنظام الإسلامي.
■ التأويل المعرفي للعبادة منهج ونموذج تطبيقي.
فكر فلسفي
■ الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة.
■ مدخل إلى فلسفة الميرداماد.
■ الحب الإلهي والتحقق الوجودي.
13
محور العدد
الدين، الفن والتصوف:
رؤية علائقية تأسيسية

تصدر عن معهد المعارف الحكمية

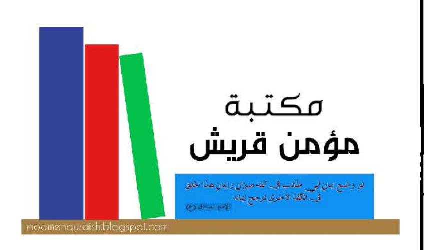
(للدراسات الدينية والفلسفية)



العدد الثالث عشر - ٢٠٠٥ - ١٤٢٦ هـ

مجلة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٣ - تموز - ٢٠٠١



رئيس التحرير

شفيق جرادي

المدير المسؤول

بدري معاوية

هيئة التحرير

أحمد ماجد

حبيب فياض

سمير خير الدين

طارق عسيلي

Designed by

Idea Creation

٥٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٣ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالا - قطر: ٢٠ ر

الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١.٥ دينار المغرب: ٢٥ درهماً - دول الاتحاد الأوروبي: ٥ يو

بريطانيا: ٤.٥ جنيه أميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - أستراليا: ١٠ دولارات - الدول الأوروبية الأخرى: ٨ دولا

ـوريا: ٢٠ دولارا أوروبا وأميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٣٠ دولارا المؤسسات الرسمية والخاصة:

إشتراكات - مراسلات: ترسل الاشتراكات

والمراسلات باسم رئيس التحرير

العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

لبنان - بيروت - حارة حريك

الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢

أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩

أسعار الإعلانات: غلاف خارجي: ١٥٠٠ دولار

غلاف داخلي ٨٠٠ دولار - صفحة داخلية: ٤٠٠ دولار

E-mail: almahajah@shurouk.org

قواعد النشر في المجلة

١. تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتوفر على العمق والموضوعية والمنهجية والتي لم يسبق نشرها.

٢. أن لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥. يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما ينشر في المجلة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

الصفحة | المحتويات

الصفحة	العنوان	الكاتب
5	الافتتاحية: الدين، الفن والتصوف: رؤية علائقية تأسيسية.	حبيب فياض
	الملف: الدين والفن والتصوف	
13	الفن الديني والروحانية الإسلامية	حسين نصر
27	الفن والتصوف من منظور فلسفة الدين	ممدوح الشيخ
43	الأصول الدينية للفنين العربي والفارسي	أحمد عيسى
57	إشراقات التصوف في الفنون الإسلامية	محمود إسماعيل
65	الروح الصوفية في النظريات الجمالية	أنور أبو خزام
87	الجمال: المشهد الأول	محمد كوثراني
107	الأيقونة: تأملات في الدلالات الفنية	جورج خضر
115	الخط العربي بين الفن والتصوف	سامي مكارم
125	فكر ديني: الدين والدولة في القرآن الكريم	علي فياض
133	دور رجال الدين في النظام التيوقراطي والنظام الإسلامي	علي المؤمن
141	التأويل المعرفي للعبادة.. منهج ونموذج تطبيقي	خنجر حمية
175	فكر فلسفي: الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة	محمد آيت حمو
193	مدخل إلى فلسفة الميرداماد	توشيهيكو إيزوتسو
207	الحب الإلهي والتحقق الوجودي	إنعام حيدورة
229	وجهة ونظر: اتجاهات في مسار تجديد الخطاب الديني	شفيق جرادي
237	الأنا من الكوجيتو إلى الشهادة	كمال البكاري
245	قراءات ونقود: العلم بين التاريخ والفلسفة والدين	قراءة مصطفى العدوي
269	مقاربات في فلسفة الدين	قراءة غسان طه
279	الإنسان من عصور التضليل إلى زمن القيام	قراءة علي الشامي
291	إيقاظ النائمين	قراءة محمد خنساري
305	إصدارات	
317	ورقة بحثية: الحكمة المتعالية بين التراث وروح العصر	
326	تلويحات: العشق الحق	

الافتتاحية

الدين، الفن والتصوف: رؤية علائقية تأسيسية

د. حبيب فياض

ما هي المبررات الموضوعية التي تدفع إلى البحث عن علاقة مفترضة بين الدين والفن والتصوف؟ وكيف يمكن التعامل منهجياً مع هذه المجالات والنظر إليها وفق مقاييس آلية واحدة أو متقاربة رغم ما قد يبدو بينها من تغاير وتباين؟ ثم ما الذي يمكن أن يترتب معرفياً على مثل هذا الخوض المنهجي في هذه المجالات ووضعها في خانة بحثية مشتركة مع اختلاف الفضاء المعرفي والموضوعي الذي يتكامل وينفعل فيه كل واحد منها؟

بداية، لا بدَّ من القول: إن الإجابة على الأسئلة المشار إليها تفترض مسبقاً تحديد ماهويات كل ضلع من أضلاع ثلاثية الدين والفن والتصوف انطلاقاً من الفهم السائد والمألوف إزاءها بعيداً عن الرؤى الخاصة والتصورات الاجتهادية. إذ في هذه الحال، يبدو العمل على مقاربة مكونات ومحددات هذه الثلاثية - وتحديداً من جهة الموضوع والمنهج والمعرفة - جهداً مبرراً وضرورياً، انطلاقاً من البحث في الترابط الماهوي بين أضلاعها وصولاً إلى الدور المشترك - فيما إذا كان متوفراً - الموكل إليها بلحاظ الوظيفة والغاية.

ورغم ما تستبطنه من أهمية فائقة، دراسة كل من الدين والفن

والتصوف - بنحو يدرس فيه كل واحد بمعزل عن الآخر - وما تنطوي عليه من تأثير على تفكير الإنسان وسلوكياته، فإن الأهمية - بحسب ما نرى - تبدو مضاعفة وأكثر إلحاحاً إذا ما تمت دراسة هذه المجالات ومعالجتها على أساس ضمها إلى بعضها البعض والبحث عن مبادئها وغاياتها المشتركة، والتثبت فيما إذا كان ثمة اتساق وانسجام يجمع بينها، وبالتالي النظر في مدى إمكانية انتزاع رؤية مشتركة تفسح في المجال أمام اندراج الدين والفن والتصوف في منظومة وجودية واحدة تتطابق أبعادها المعرفية والغائية رغم اختلافها في التعبيرات والطرائق والتجليات.

بناءً على ما تقدم، نحاول فيما يلي إجراء مقاربة سريعة وأولية للإطار العام الذي يجمع بين الدين والفن والتصوف، وذلك انطلاقاً من طبيعة العلاقة التي تربط بين هذه الأمور الثلاثة من جهة الموضوع، المنهج، المعرفة، حيث سينكشف أمامنا، نتيجة ذلك، عمق الترابط - وربما التطابق - الكلي، الموضوعي والمنهجي والمعرفي، رغم التغاير بينها في التفاصيل والجزئيات.

أولاً: في الموضوع:

ثمة تشابه في العلاقة بين الدين والفن والتصوف من جهة الموضوع، بنحو يصح القول معه: إن العلاقة بين هذه الثلاثية تقوم على وحدة في الجوهر مستمدة من الوحدة في الموضوع.

موضوع الدين: الله الواحد هو الموضوع الذي تتمحور حوله كافة المسائل الدينية، إذ لا يمكن الوقوف على قضية دينية من دون أن تكون على صلة، بنحو ما، بالألوهية، وبالتالي فإن الأديان تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان وتعريفه على الخالق وهدايته إلى الطرق التي تؤدي به إلى طاعة الله من حيث هو _ الإنسان - مخاطب الوحي الإلهي.

موضوع الفن: أما الفن فموضوعه هو الجمال، وتحديداً، هو الجمال المطلق الذي منه يستمد كل جمال وجوده، فيسعى الفنان، من خلال ملكاته الإنسانية الكامنة فيه، إلى البحث عن تجليات محدودة للجمال اللامتناهي الذي يتمثل ويحضر في الأشياء, ومن ثم التشبه به عن طريق إعادة إبداع محدود لتجليات الجمال المطلق الذي يكون الله تعالى مصداقه ومصدره في آن، بحيث يقف الفنان، بحسب المفترض، في نهاية الأمر على وحدة الجمالية الكونية.

موضوع التصوف: كذلك الأمر في التصوف إذ موضوعه هو الوجود الأحدي المطلق الذي لا وجود لسواه، وكل عمل الصوفي إنما يهدف إلى الوصول إلى هذا الوجود والتوحد به والتخلي عن كل الموجودات الظلية الموهومة حيث تنعدم الفاصلة بين السالك بما هو إنسان محدود والمقصد المطلق الوجود والكمال، وبذلك تتحقق السعادة للصوفي.

على هذا، يبدو واضحاً أن الموضوع الذي يشكل محور تلاقٍ جوهري بين الدين والفن والتصوف إنما هو واحد لا اختلاف فيه، ولكن يعبر عنه بتعبيرات مختلفة وينظر إليه من حيثيات متعددة؛ وهذا الموضوع هو الله تعالى من حيث وحدانيته وإطلاقه وجماله.

هذا مع ضرورة ملاحظة تلاقي الإنسان (في هذه الأطر الثلاث) بما هو ذات جامحة نحو موضوعها الواحد، عند هدفية الوصول إلى الله وملاقاته، مع اختلاف في طرق الكدح المؤدية إلى ذلك وتباين مستوياتها.

ثانياً: في المنهج

رغم التباين المنهجي في مجالات الدين والفن والتصوف إذ لكل مجال طريقته المنهجية المعتمدة في سبيل الوصول إلى المطلوب، إلا أن ذلك لا يمنع البتة من التعامل مع هذه المجالات وفق رؤية منهجية موحدة بمعزل عن المنهج المتبع في كل واحد منها.. فهناك فرق بين العمل المنهجي الموحَّد على الدين والفن والتصوف. والعمل المنهجي المتبع في كل دائرة من هذه الدوائر...

من هنا، يمكن مقاربة هذه الدوائر على خلفية منهجية موحدة انطلاقاً من رؤية فلسفية.. إذ النظر إلى أمرين متباينين وفق منهجية فلسفية من شأنه تحديد مدى التقارب في الكليات والغايات والموضوعات والمباني والمفاهيم والعلل من دون الاستغراق في التفاصيل والجزئيات والمصاديق التي هي محل تباين في كل حال.

وعليه، فإن ثمة إمكانية لتشكيل دائرة بحثية واحدة تشتمل على الدين والفن والتصوف ويمكن تناولها بمنهجية فلسفية موحدة، يصار من خلالها إلى البحث حول فلسفة الدين وفلسفة الفن وفلسفة التصوف، وصولاً إلى رؤية كلية يتحدد معها التماهي في المبادئ والمقاصد والغايات والماورائيات.

وهنا، تجدر الإشارة، إلى أن البعد الفلسفي في هذه الثلاثية يمثل بعداً حاضراً

في كافة جوانبها ومتلبساً في هويتها ومحايثاً لمكوناتها من دون أن يكون منفصلاً عنها أو مغايراً لها من خلال اصطفافه إلى جانبها كبعد رابع قائم بذاته.

ثالثاً: في المعرفة:

يمكن مقاربة المسألة المعرفية في هذه الثلاثية انطلاقاً من المنابع المعرفية التي تشكل منهلاً في المعرفة لكل من الدين والفن والتصوف، وبالتالي النظر في مدى التقارب في المعطيات المعرفية على أساس التقارب معرفياً في المنابع والمصادر.

المعرفة الدينية: رغم تعدد مصادر المعرفة الدينية(عقل، وحي، حس..) إلا أنه لا خلاف في أن الفطرة تشكّل منبعاً أساسياً في هذه المعرفة، فالفطرة السليمة تفضي إلى التدين والدين السليم يحاكي الفطرة (أقم وجهك للدين حنيفاً فطرة...).

المعرفة في الفن: يعتبر الإلهام شرطاً أساسياً ولازماً في المعرفة الفنية ومنجزاتها. والإلهام هنا، وإن حاول البعض تمييزه عن الفطرة، فهو في كل الأحوال هبة إلهية يعطيها الله لبعض عباده، وتكون الفطرة محلها ومتعلقها، إذ الإلهام ملكة فطرية تنمو بالتجربة والممارسة، إلا أن التجربة ليست مصدراً لها أو علة.

المعرفة الصوفية: أما منبع المعرفة عند المتصوف فهو الفطرة ولا شيء غيرها، وفي الأساس إن حركة السالك تهدف أساساً إلى العودة إلى الفطرة وإزالة ما يعلق بها من رواسب وكدورات.. وإن كان للفطرة عند المتصوف تعبيرات عديدة (الحدس المعرفي، النور، الكشف المعرفي، المعرفة المباشرة...) إلا أن الفطرة تشكل مرجعاً أو منشأ لكل هذه التعبيرات.

وبالعموم يمكن القول: لا معرفة عرفانية وصوفية من دون التمسك بالفطرة السليمة...

وإذا كان التلاقي في منابع المعرفة بين الدين والفن والتصوف يكاد يبلغ هذا المبلغ من التوحد, فليس من المستغرب أن تكون المضيات والمترتبات المعرفية الناتجة عن كل ذلك واحدة أيضاً، رغم الاختلاف في التجليات والتعبيرات؛ فالمعرفة الدينية تقوم على معرفة الإله الواحد وطاعته، والمعرفة الصوفية تنشد الوصول إلى الوجود المطلق (الله) والتوحد به، كما إن المعرفة في الفن تتطلع إلى الكشف عن الجمال المطلق والواحد والاتصال به والتشبه بجماله.

وخلاصة ما تقدم أن العلاقة بين الدين والفن والتصوف إنما هي علاقة مشتركة

بين الإنسان بسلوكياته وفعالياته المختلفة وبين المطلق الواحد بتجلياته المتعددة، حيث إن المقصد النهائي لهذه العلاقة رفع النقص لدى الإنسان، وبلوغه الكمال، وحصوله على السعادة.

ونحن في مجلة المحجة إذ نفرد محور هذا العدد للعلاقة بين الدين والفن والتصوف، فإنما نهدف من وراء ذلك إلى مقاربة رؤية تأسيسية نستطيع من خلالها التعامل مع هذه المجالات من منظور فلسفي، وصولاً إلى تحديد مكامن الالتقاء في المبادئ والغايات والوظائف، من دون أن يعني ذلك، الادعاء بأن موضوعات المحور تفي بالغرض وتؤدي إلى المطلوب كله، بل هي مجرد خطوة تحتاج إلى خطوات عديدة شاقة وصعبة، وهي رهن بجهود الباحثين والمتخصصين.. والله من وراء القصد.

الملف

■ الفن الديني والروحانية الإسلامية
حسين نصر

■ الفن والتصوف من منظور فلسفة الدين
ممدوح الشيخ

■ الأصول الدينية للفنين العربي والفارسي
أحمد محمد عيسى

■ إشراقات التصوف في الفنون الإبداعية الإسلامية
محمود إسماعيل

■ الروح الصوفية في النظريات الجمالية
أنور أبو خزام

■ الجمال: المشهد الأول
محمد كوثراني

■ الأيقونة: تأملات في الدلالات الفنية
جورج خضر

■ الخط العربي بين الفن والتصوف
سامي مكارم

الفن الديني والروحانية الإسلامية

د.حسين نصر*
ترجمة: طارق عسيلي

يطرح الباحث في هذه الدراسة سؤالاً حول مصدر الفن الديني وتحديداً الفن الإسلامي لجهة المبادئ التي أوجدته.

ويرى في الإجابة على السؤال أن الفن الإسلامي يرتبط بالرؤية الكونية التي جاء بها الإسلام، إذ العلاقة بين الفن الإسلامي والوحي الإلهي إنما هي نتيجة للعلاقة العضوية بين الفن والعبادة في الإسلام، بين التفكر في الله كما أمر القرآن وبين الطبيعة التفكرية لهذا الفن، بين ذكر الله الذي يشكِّل الهدف النهائي للعبادة في الإسلام وبين الدور الذي يلعبه الفن التشكيلي والصوتي في حياة الفرد المسلم والأمة... ويخلص إلى الاعتقاد أن الفن ما كان ليقدر على تأدية وظيفة روحية لو لم تكن له علاقة وطيدة مع الوحي من حيث الشكل والمضمون.

* مفكر إيراني.

إذا نظرنا بعين ثاقبة إلى تجليات الفن الإسلامي، وتنوعها عبر الزمان والمكان، نتساءل عن المبدأ الذي يوحد هذا الفن.

ما هو مصدر وما هي طبيعة هذا الفن الذي يوحد كل هذه التجليات، والذي لا يسعنا إنكار أثره الباهر؟ فسواء أكنت في الباحة الواسعة لمسجد دلهي، أو كنت في القيروان بفاس، تشعر أنك في العالم الفني والروحي نفسه، رغم كل التنوع الموجود فيه من حيث المواد والتقنيات، وما شابه..

إن خلق عالم فني يتميز بعبقرية خاصة، وصفات فريدة، وتجانس في المنهج. وتشكيل خصائص حضارة لها بيئتها الزمانية والجغرافية، لا يمكن أن يكون إلا إذا كان له سبب. فهذه الأبعاد الهائلة لا يعقل أن تكون مجرد نتيجة للصدفة، أو لتراكم مجموعة من العوامل التاريخية العَرَضية.

وإذا أردنا التحدث عن التاريخ والصفات والخصائص المادية لهذا الفن، نجد من الكتب ما يكفي لملء مكتبة كاملة بجميع اللغات الأوروبية تقريباً، إضافة إلى اللغات الإسلامية نفسها، وبعض اللغات كالصينية واليابانية. أما السؤال عن مصدر هذا الفن الفريد والمقدس ـ رغم أنه سؤال أساسي ـ لا يطرح إلا نادراً[١]. فنحن نعرف كيف كان التنافس بين التقنيات والتصاميم الساسانية والبيزنطية، وبين التصاميم الرومانية في هندسة المدن، في المراحل الأولى للفن المعماري الإسلامي، وكيف عزفت الموسيقى الساسانية في قصور العباسيين. لكن الحل لمشكلة التواصل عبر القرون والحدود الثقافية، رغم اهتمام تاريخ الفن بها، لم يبين لنا مصدر الفن الإسلامي[٢]، إذ إن هذا الفن يبقى كغيره من الفنون المقدسة، ليس مجرد مواد تستخدم، إنما هو عبارة عن عمل أنتجته التراكمية الدينية وتمت صياغته بهذه المواد.

لا يمكن لأحد أن يساوي بين الكنيسة البيزنطية في اليونان، وبين معبد يوناني، حتى لو كانت الحجارة المستعملة في بناء الكنيسة قد أخذت من ذاك المعبد نفسه. فالحجارة صارت أجزاء صرح ينتمي إلى عالم ديني مختلف تماماً عن ذلك الموجود في اليونان القديمة. وبنفس الطريقة مُلئ المسجد الأموي في الشام بحضور يعكس ما يكتنفه من روحانية، ليست سوى الإسلام مهما كانت المصادر التاريخية لذاك

البناء[٣].

كما أن السؤال عن مصدر الفن الإسلامي، وعن طبيعة القوى والمبادئ التي أوجدته، ينبغي أن يرتبط بالرؤية الكونية الإسلامية، والوحي الإسلامي، الذي تشكل إشعاعاته المباشرة الفن الإسلامي المقدس، وغير المباشرة تشكل الفن الإسلامي كله.

إن العلاقة السببية بين الفن الإسلامي والوحي الإسلامي نشأت نتيجة للعلاقة العضوية بين الفن والعبادة في الإسلام، بين التفكر في الله كما أمر القرآن وبين الطبيعة التفكرية لهذا الفن، بين ذكر الله الذي يشكل الهدف النهائي للعبادة في الإسلام وبين الدور الذي يلعبه الفن التشكيلي والصوتي في حياة الفرد المسلم وحياة الأمة ككل.

ما كان هذا الفن ليقدر على تأدية وظيفة روحية لو لم تكن علاقته مع الوحي حميمة من حيث الشكل والمضمون.

قد يذعن البعض بوجود علاقة كهذه، ومع ذلك فهم يبحثون عن مصدر الفن الإسلامي في الظروف السوسيو - بوليتيكية التي أوجدها الإسلام. لكن هذه النظرة حديثة بكليتها وليست إسلامية حتى لو تبناها بعض المسلمين، فهي ترى المصدر الداخلي في الخارجي، وتختزل الفن المقدس الصادر عن طاقة داخلية بالمصادر الخارجية والاجتماعية، وبحسب المؤرخين الماركسيين، بالظروف والعوامل الاقتصادية. وهذا ما يمكن رفضه بسهولة من قبل الفلاسفة والمتكلمين المسلمين الذين يعتقدون أن الله هو مصدر كل الصور أ_ الفعليات [٤]، وهو العالم بكل شيء، إذ إن كل الصور موجودة في العقل القدسي. غير أن الفكر الإسلامي لا يسمح باختزال الأعلى بالأدنى، أي العقلي بالجسمي أو المقدس بالأرضي. وحتى من وجهة نظر غير إسلامية، فإن طبيعة الفن الإسلامي والمعارف والإدراكات الضرورية لإيجاده، يتضح للمراقب غير المنحاز ـ الذي لم تعمه الأيديولوجيات المختلفة التي تستعرض كنظريات للاستهلاك وللحلول مكان التقاليد الدينية، أنه مهما كانت العلاقة بين الوحي والفن الإسلامي - فإن الفن ليس بهذه البساطة مجرد أثر للتغيرات السوسيو - بوليتيكية التي أتى بها الإسلام [٥]. إذن، علينا أن نبحث عن الجواب في الدين الإسلامي نفسه.

يتشكل الإسلام من: شريعة وطريقة وحقيقة، والحقيقة هي منبع الشريعة والطريقة[٦]، كما أن للإسلام عدة أوجه علمية مثل: الفقه، والكلام، والفلسفة... وعند تحليل الإسلام إلى هذه الحيثيات نلاحظ أن الشريعة ليست مصدراً للفن؛ فالشريعة تحدد العلاقة بين الله والإنسان والمجتمع على المستوى العملي. وتلعب الشريعة دوراً بغاية الأهمية في إيجاد الخلفية للفن الإسلامي، وفي الحد من بعض الفنون وتشجيع بعضها الآخر، بيد أن تعليمات الشريعة في الأساس حول كيفية سلوك الإنسان، وليست حول كيفية صنع الأشياء. فدور الشريعة في الفن إلى جانب تزويده بالخلفية الاجتماعية العامة -، هو إشباع روح الفنان بالمواقف والفضائل النابعة من القرآن الكريم والحديث والسنة[٧]. وليس لتوفير مرشد لإيجاد فن كالفن الموجود في الإسلام.

ولا يمكن اكتشاف مصادر الفن الإسلامي في علم الفقه المرتبط بالشريعة أو في علم الكلام المتعلق بالدفاع عن المعتقدات الإسلامية والتعريف بها وشرحها. قد نجد بعض من كتبوا عن الجمال من المتكلمين كالغزالي، أو بعض الفقهاء المهندسين كالشيخ بهاء الدين العاملي، لكننا لا نجد مسائل كلامية أو فقهية معروفة اهتمت بتسليط الضوء على مسألة الفن والجماليات في الإسلام[٨]. إضافة إلى أن الكثير من الروائع الفنية الإسلامية التي ابتكرت قبل هذه العلوم (الكلام والفقه) أصبحت مصنّفة ومقبولة ومعترفاً بها، كباقي الأعمال التي أنتجت في هذه الحقول.

إذا أردنا البحث عن مصدر الفن الإسلامي، علينا أن نلجأ إلى البعد الباطني في الإسلام، إلى الباطن المحتوى في الطريقة والمفسر بالحقيقة. وهذا البعد الباطني متصل بالروحانية الإسلامية ولا يمكن أن ينفصل عنها.

ترتبط عبارة الروحانية في اللغات الإسلامية بعبارة الروح أو المعنى[٩]. وفي الحالتين تتضمن العبارتان معنى "البطون". فالبحث عن مصدر الفن الإسلامي يجب أن يكون في الأبعاد الباطنية للتقاليد الإسلامية, حيث تكمن الطاقة التي أوجدته وآزرته على مر العصور. وهذه الباطنية هي التي جعلت وحدة الفن الإسلامي ممكنة.

المصدران التوأمان للروحانية الإسلامية هما: القرآن بحقيقته الباطنية وحضوره

المقدس، ونفس النبي التي بقيت كحضور لا مرئي في العالم الإسلامي، ليس من خلال حديثه وسنته فحسب، بل بطريقة غير ملموسة في قلوب أولئك الذين بحثوا وما زالوا عن الله، وفي نفس الهواء الذي يتنفسه أولئك الذين يتوسلون باسمه المبارك. ثم ينبغي البحث عن مصدر الفن الإسلامي في حقائق القرآن التي هي حقائق الكون، والحقيقة الروحية للوجود النبوي التي تفيض منها البركات المحمدية.

يزودنا القرآن بتعليم التوحيد، بينما يزودنا النبي بتجليات الوحدة في الكثرة، وتجلي هذه الوحدة في الخلق. فمن ذا الذي يستطيع أن يشهد أن لا إله إلا الله ويفصلها عن محمد رسول الله(ص)[10]؟ وحيث حلت البركة المحمدية وما زالت تحل، يجب أن يبحث عن مصدر الأفعال الإبداعية التي جعلت الفن الإسلامي المقدس ممكناً؛ لأنه بفضل تلك البركة فقط أمكن تبلور عالم الصور، والزمان والمكان، والحقائق الباطنية للقرآن الكريم.

أليس مدعاة للعجب أنَّ أعاظم الفنانين المسلمين عبروا على الدوام عن حبهم وإخلاصهم للنبي، وللنبي وأهل بيته في حال كانوا شيعة، وأنه في الإسلام الشيعي والسني على السواء يمثل الإمام علي بن أبي طالب (ع) أكثر من أي صحابي آخر البعد الباطني للرسالة الإسلامية، ويعتبر المؤسس للعديد من الفنون الأساسية كالخط وأصناف الفتوات؟ هذا وإن ربط الفن الإسلامي بالبعد الباطني للإسلام لم يكن ليظهر للخارج في حالة أفضل دون الإشارة إلى الدور الذي أدّاهُ علي (ع) وفتوات الحرفيين الذين أنتجوا فناً إسلامياً، بالإضافة للطرق الصوفية التي تمثل القيِّم على التعاليم الباطنية الإسلامية.

بدون هذين المنبعين والمصدرين، القرآن والبركة النبوية، ما كان للفن الإسلامي أن يوجد. فالفن في الإسلام هو فن إسلامي، ليس لأن واجديه مسلمون فحسب، بل لأنه انبثق عن الوحي كما انبثقت الشريعة والطريقة. وقد تبلور هذا الفن في عالم صور الحقائق الباطنية للوحي الإسلامي. ولأنه ينبثق من البعد الباطني للإسلام فهو يوصل الإنسان إلى المكمن الباطني للوحي الإلهي، ولأنه ثمرة الروحانية الإسلامية من وجهة نظر واجديه، يمثل المساعد والداعم والمكمل للحياة الروحية في نقطة التحقق الفضلى والعودة إلى الأصول.

ما الفن الإسلامي إلا نتيجة لتجلي الوحدة على صحيفة الكثرة، وهو يعكس في

حالة محجوبة الوحدة الإلهية، كما أنه يعكس تعلق كل الكثرات بالواحد، وسرعة زوال العالم، والصفات الثبوتية للوجود أو الخلق التي يؤكد عليها القرآن الكريم **﴿ربنا ما خلقتَ هذا باطلاً﴾** (١١١ : ١٩١).

يُظهر الفن الإسلامي، في العالم الطبيعي المدرك بالحواس مباشرة، الحقائق والوقائع المثالية، وهو بمثابة جسر لسفر النفس من عالم المرئي والمسموع إلى العالم اللامرئي حيث ينبثق الفن الإسلامي من الروحانية الإسلامية مباشرة، وحيث يكون مصاغاً بالخصائص الجزئية الموجودة في وعاء الوحي القرآني، ذلك العالم المتعالي الذي عم الإسلام سماته الإيجابية[١١]. لكن هذه الصلة بالوحي الإسلامي، لا تقلل من حقيقة أن مصدر هذا الفن يكمن في المحتوى الباطني والبعد الروحي للإسلام.

إن الذين ابتكروا الروائع الفنية الإسلامية على مر العصور، إنما فعلوا ذلك إما بقدرتهم على رؤية عالم المثال التي وفر وسائلها الوحي الإسلامي والبركة المحمدية، وإما تم تعليمه وتوجيهه من قبل من كان لهم هكذا رؤية.

إن الفرادة التي يتميز بها الفن الإسلامي، لم تكن لتوجد بمجرد إبداعات وإلهامات فردية؛ فالأمر العام لا ينتج إلا عن أمرٍ عام. وإذا كان الفن الإسلامي يوصل إلى المكمن الباطني للتقاليد الإسلامية، فهذا لأن الفن الإسلامي رسالة من ذلك المكمن الباطني، أرسلت إلى أولئك المؤهلين للإصغاء لرسالته التحررية، ولتزويد مناخ من السلام والتوازن للمجتمع ككل ينسجم مع طبيعة الإسلام, لإيجاد محيط يذكر فيه الله أينما يولى. ألم يؤكد القرآن على أنه **﴿اينما تولوا فثم وجه الله﴾**؟ (١١ : ١٨).

يرتكز الفن الإسلامي على العلم ذي الطبيعة الروحية، العلم الذي يسميه أساتذة الفن التقليديون حكمة[١٢]. وبما أن في التقاليد الإسلامية بنموذجها العرفاني في الروحانية، لا فصل بين العقلانية والروحانية، وأنهما وجهان لحقيقة واحدة، فالحقيقة التي يرتكز عليها الفن ليست سوى الوجه الحكمي للحقيقة الروحانية نفسها. والقول المأثور عن القديس توما: (sine scentia nihi ars) (الفن علم مقدس) يلائم وبوضوح الفن الإسلامي، هذا الفن الذي يرتكز على علم ذي طبيعة باطنية لا تهتم بالمظهر الخارجي للأشياء بقدر ما تهتم بحقائقها الباطنية. كذلك يظهر الفن الإسلامي بمساعدة هذا العلم وبفضل البركة المحمدية، حقائق الأشياء

الموجودة في خزائن الغيب على الصحيفة الخارجية للوجود الجسماني. فإذا لاحظنا مدخل صرح كمسجد الشاه بنماذجه الهندسية الرائعة وزخارفة العربية، نشهد لهذه الحقيقة. وعندما نتأمل العالم العقلي في العالم الحسي، وعندما نستمع إلى أنغام الموسيقى الفارسية أو العربية، كأننا نستمع إلى أنغام الأبدية التي تنتشي بها النفس في رحلتها الدنيوية الموجزة.

الخاصية العقلية التي لا يمكن إنكارها في الفن الإسلامي، ليست ثمرة نوع من العقلانية، لكنها ثمرة الرؤية العقلية لعالم مثال العالم الأرضي، رؤية أصبحت ممكنة ببركة الروحانية الإسلامية، والنعمة التي تفيض من التقاليد الإسلامية. ما يقدمه الفن الإسلامي ليس تقليداً لنماذج الطبيعة الخارجية، بل هو انعكاس لمبادئها، لأن الفن الإسلامي يرتكز على علم ليس ثمرة للعقلانية أو التجربية، بل على علم مقدس Sacra Scientia لا يمكن الوصول إليه إلا بفضل الوسائل التي زودته بها التقاليد الإسلامية. والأمر ليس عرضياً أنه كلما أو حيثما وصل الفن الإسلامي إلى أوج إبداعه وكماله يتصاحب مع وجود تيار عقلانية حية - يعني روحانية - أيضاً للتقاليد الإسلامية. وعلى العكس فإن هذه الرابطة السببية توضح لماذا كلما كان هناك انحدار أو تدنٍّ في البعد الروحي للإسلام، كلما كان هناك تدنٍّ في نوعية الفن الإسلامي؟.

أما في العالم الإسلامي الحديث، فقد تلاشى الفن، بنفس المستوى الذي أهملت فيه الروحانية والعقلانية التي كان يستمد منها مصدر قوته وحضوره.

في بعض مراحل التاريخ الإسلامي، قدمت المصادر المكتوبة براهين واضحة على العلاقة بين الروحانية والعقلانية من جهة، وبين الفن من جهة أخرى، بينما نجد في حالات عديدة أخرى أن التقاليد الشفوية لم تترك أي أثر مكتوب يمكن الرجوع إليه لدراسة هذه العلاقة بالتفصيل. مثال الحالة الأولى: هي مرحلة العهد الصفوي في إيران التي تمثل واحدة من أهم المراحل الإبداعية للفن الإسلامي والمتفيزيقا والفلسفة الإسلامية. وإذا درسنا تعاليم عالم الخيال عن كثب[١٣]، في كتابات الأساتذة الكبار أمثال صدر الدين الشيرازي[١٤]، نرى أن العلاقة المتبادلة بين التعاليم الميتافيزيقية والطبيعية موجودة، وأن فن هذه المرحلة لم يقتصر على المنمنمات، بل شمل الشعر والموسيقى وحتى الهندسة المعمارية[١٥]. وهذه العلاقة لا

تتضمن انحرافاً عن المعايير، ولكنها تتضمن مثالاً تشبيهياً لمبدأ عام يسمح بفهم هذه العلاقة الأساسية. إذا وجدت أوجه أو فصول جديدة في الفن الإسلامي، -لا يعني في ضوء هذه العلاقة - أي تغير في الروحانية الإسلامية، لكنه يظهر التطبيق المستمر لمبادىء التقاليد الحية في الظروف والأوضاع المختلفة.

ولكي نصور بشكل أوضح العلاقة المباشرة بين الفن الإسلامي، والروحانية الإسلامية، لا بد من الرجوع إلى مسألة الفنون التمثيلية. فبسبب طبيعة الدين الإسلامي الذي لا يوجد فيه توتر مسرحي بين الأرض والسماء، ولا يرتكز على فكرة التضحية البطولية والفداء والشفاعة المقدسة، وبسبب خصائص هذا الدين البعيدة عن كل خرافة، لم يتطور المسرح الديني والمقدس في الإسلام، كما في اليونان القديمة والهند أو حتى في أوروبا القرون الوسطى؛ لكن حيث دخلت العناصر العاطفية والدراما إلى المنظور الإسلامي، وأصبحت وجهاً من أوجه الروحانية الإسلامية، وبالتحديد في التشيع، نجد أن التعزية تطورت في فارس الصفوية والقاجارية وفي الهند المنغولية وبعد المنغولية(١٦). كما أن إبداع هذا الشكل من الفنون، رغم أنه ليس مركزياً في الإسلام وحتى أنه ليس فناً مقدساً، لكنه ديني بكل ما للكلمة من معنى(١٧). وهو يشير إلى الصلة بين الروحانية الإسلامية والفن الإسلامي ليس في مظاهره الكبرى كالخط والهندسة فحسب، ولكن في فروعه الجزئية والمحدودة كما في العاطفة الشيعية التي تتجلى في مجالس العزاء والمسرح العاشورائي، حيث تظهر بشكل مباشر مشاعر الحزن والألم الشيعية.

الروحانية الإسلامية متعلقة طبعاً بالفن الإسلامي، وذلك من خلال الشخصية الإسلامية التي صاغتها الطقوس والعبادات، من الصلوات اليومية التي تخترق النهار والليل، وتخترق بانتظام أحلام اليقظة، والقرب من الطبيعة العذراء التي تمثل المسجد الأصلي الذي لا ينافسه إلا المساجد الموجودة في القرى والمدن، والاستشهاد المتواصل بالقرآن على الحقائق الأخروية، وعلى هشاشة هذا العالم، وتكرار آيات القرآن الكريم التي تشبع نفس المسلم بالمواقف الروحية ذات التنوع الفسيفسائي، والتأكيد على عظمة الله التي لا تسمح بأي نوع من التمرد البشري، أو أي عوامل أخرى ذات صلة بعبقرية الإسلام الخاصة التي صاغت عقول ونفوس المسلمين.

وكذلك أثرت الروحانية الإسلامية من خلال تثقيف وتدريب الإنسان كمسلم وكعبد لله وخليفة لله باصطلاح القرآن، على الفن الإسلامي مباشرة، بتأصيل بعض المواقف والإمكانيات في عقول ونفوس موجدي هذا الفن.

إذا شعر المسلم التقليدي أن التماثيل الهائلة لمايكل أنجلو تتهاوى وأن كنائس روكوكو تختفي، فذاك بسبب شعوره بالتسليم لله الذي أوجدته فيه الروحانية الإسلامية، وخوفه من تجبر النفس البشرية على حساب الحضور الإلهي. هذا لا يعني أن المسلم لا يستطيع ابتكار فن عملاق كما يُدَّعى في عصر الحداثة، فالمسلم لا يستطيع فعل ذلك طالما أن بصمات الروحانية الإسلامية في نفسه ما زالت قوية.

إن ما يأتي من الواحد هو الذي يوصل إلى الواحد. فإذا أدت الطبيعة العذراء دور المساعد على ذكر الله، هذا لأن خالقها هو الصانع الإلهي، والصانع اسم من أسماء الله، وإذا لعب الفن الإسلامي دور المساعد على ذكر الواحد هذا لأنه – رغم أنه صنع البشر - يُستمد من إلهام إلهي ومن حكمة صادرة من عنده.

لو استطاع أكثر الروحانيين موهبة بين المسلمين أن يصلوا إلى النشوة الروحية من خلال الاستماع إلى قصيدة عربية أو فارسية، أو من خلال سماع أغنية، أو التأمل في مقطوعة من الخط العربي، فهذا الوصول يكون بسبب الرابطة الباطنية بين هذه الفنون والروحانية الإسلامية، إذ لا يمكن أن يوجد مثل هذا المدد الروحي الذي يزوده الفن الإسلامي لاحتياجات النفس ولعالم الروح إلا من خلال الارتباط الباطني بينه وبين الروحانية الإسلامية.

إذا كان ثمة حاجة لدليل خارجي على العلاقة بين الفن الإسلامي والروحانية الإسلامية، يمكن أن نجد هذا الدليل في الدور الذي يقوم به الفن في المساعدة على إحداث الحال الروحية التي هي نعمة من السماء، وفي موقف من هم أقرب إلى قلب الروحانية الإسلامية لهذا الفن بكل تجلياته. وقد تكفي هذه العلاقة للتقليل من أهمية حجج من يعتبرون الفن الإسلامي مجرد نتاج لعوامل تاريخية خارجية لا صلة لها بالمنابع الروحية للوحي الإسلامي.

وأخيراً، في سياق النقاش حول العلاقة بين الفن الإسلامي والروحانية الإسلامية، هناك ما لا بد من قوله عن رعاية هذا الفن، لأن ما يفهمه الغربيون من

الروحانية الإسلامية غالباً ما يكون في سياق الانقسام بين المقدس والعلماني، الذي تميزت به الحضارة الغربية.

قد يسأل البعض: إذا كانت هناك علاقة بين الفن الإسلامي والروحانية الإسلامية، لماذا لم تلق بعض أشكال الفن الإسلامي أي نوع من العناية والرعاية من السلطات الدينية أو "المساجد"، بينما اعتنت بها الطبقات الحاكمة والقصور الملكية أو التجار التي تعرف عادة بالعلمانية في التاريخ الأوروبي؟ وبالإجابة عن هذا السؤال علينا أن نشير أولاً إلى أنه لا يوجد أي ثنائية بين الدين والحياة المدنية في الإسلام، وإن ما يمكن أن يسمى قوى أو عناصر علمانية في المجتمع الإسلامي، كان له على الدوام نفس الأهمية الدينية الموجودة في العناصر الدينية الخاصة ضمن القانون الإلهي الأكثر شمولية.

ثانياً: هناك علاقة أدق تكتشف في مسألة رعاية، واستخدام، ووظيفة الفن، علاقة ترتكز على التكامل بين ما يمكن أن نسميه باختصار: المسجد والبلاط.

هناك بعض الفنون التي يمكن القول إنها صدرت من المسجد، بالمعنى العام لكونه مركزاً للنشاط الديني. فنون مثل ترتيل القرآن، والهندسة المعمارية المقدسة، والخط، خاصة الكوفي منه الأكثر فنية وأهمية حيث يشكل نموذج الخط الديني. وهناك فنون أخرى كالموسيقى والشعر ورسم المنمنمات التي رعتها واهتمت بها القصور، مع أنها وصلت إلى المجتمع كله. إضافة إلى - وبشيء من التناقض - أن النموذج الأول للفنون يمثل النموذج الأكثر "ذكورية"، ويمثل الثاني النموذج الأكثر "أنثوية". مثلاً: فن الخط الذي شجعه ورعاه البلاط والأرسطوقراطية الحاكمة هو الخط ذو الخصائص اللطيفة والأنثوية؛ بينما الخط الأكثر ذكورية ونبالة كان على صلة بالمسجد. والحالة الاستثنائية تكون عندما يرعى البلاط نفسه بناء المساجد والمؤسسات الدينية[١٨].

هناك عنصر ثالث، يجب أن يؤخذ بالاعتبار وهو بمفرده يفسر الخصائص الروحية لفنون البلاط، وهو التصوف: فرغم ارتباط المتصوفين الطبيعي بالمسجد في دفاعهم عن الشريعة، ومنهم العديد من العلماء، فقد كانوا على صلة وثيقة بالسلطة السياسية، ليس باستسلامهم للسلطة الدنيوية ومظاهرها أو بتأليف القصائد المدحية للسلطة، ولكن بتزويدهم إرشاداً روحياً وأمثلة وعبراً لأولئك الذين

يسيطرون على السلطة؛ فبينما بقيت بعض الفرق الصوفية بمعزل عن السلطة السياسية، سمحت فرق أخرى لأعضائها بقبول أعلى المراكز[١٩]. على كل حال كان التأثير الصوفي قوياً في حقل الفنون التي رعتها بعض القصور، ويكفي أن ندرس الخلفية الدينية للعديد من رسامي المنمنمات والموسيقيين في الممالك الصفوية والعثمانية والمغولية، لنعرف هذه الحقيقة. فالفنون "الأنثوية" المدعومة من قبل البلاط هي داخلية في صميم طبيعتها وذات خصائص روحية عالية، وتمتلك سمات روحية لا يمكن أن تنشأ إلا من خلال وجود تأثير علم الباطن الإسلامي، من خلال تكامل باطني بين المسجد والبلاط؛ ساهم كلاهما في خلق أشكال من الفن الإسلامي ذي الطبيعة التكاملية وأحياناً يدمج إيجاد أعمال فردية كالمساجد الملكية التي يمثل بعضها أعظم روائع الفن الإسلامي.

بقدر ما ندخل في أهمية الفن الإسلامي، بقدر ما ندرك العلاقة الأعمق بين هذا الفن وبين الروحانية الإسلامية؛ سواء رعاها البلاط أو المسجد وسواء استفاد منها العلماء المسلمون أم الأمراء، التجار أم القرويون أو الفلاحون، فإن الفن التقليدي الإسلامي أُبدع بإلهام صدر بشكل نهائي عن البركة المحمدية وبمساعدة الحكمة التي تسكن في الأبعاد الباطنية للقرآن الكريم. لكي نعي بشكل كامل أهمية الفن الإسلامي، علينا وعي أنه مظهر من مظاهر الوحي الإسلامي، وعرض للحقائق الإلهية على صحيفة التجليات المادية كي تحمل الإنسان على أجنحة جماله المتحرر لتوصله إلى مسكنه الأصلي في جوار الله.

الهوامش:

(١) قد يقال: إن نفس الشيء ينطبق على الفن المسيحي أو البوذي، ولكن الحال ليست كما هي عند البحث في الفن الإسلامي؛ حيث نجد إهمال العامل الديني والروحي في الفن أكثر شمولية وعمومية.

(٢) يجب أن نميز بين الفن الإسلامي المقدس والفن التقليدي الإسلامي. فالفن المقدس يرتبط مباشرة بالممارسات الدينية المباشرة والمركزية وممارسة الحياة الروحية، شمول فنون كالخط، وعمارة المساجد، وترتيل القرآن، بينما في الفن الإسلامي التقليدي تسجل كل أشكال الفنون النظرية والصوتية من المناظر الطبيعية إلى الشعر وكل ما هو تقليدي، ويعكس أيضاً مبادىء الوحي الإسلامي والروحانية الإسلامية، ولكن بطريقة مباشرة، وبمعنى من المعاني الفن المقدس قلب الفن التقليدي عاكساً بطريقة مباشرة مبادىء ومعايير تنعكس بطريقة غير مباشرة في حقل الفن التقليدي بمجمله.

(٣) إذا اعترض البعض بالإشارة إلى الدوافع الكلاسيكية في القصور الأموية أو الفسيفساء البيزنطية في الجوامع الأموية نفسها، عليهم أن يتذكروا أن أول شيء بالنسبة للإسلام، كما في الأديان الأخرى كلها، تطلب الأمر شيئاً من الوقت لكي تظهر الأشكال الأنقى من الفن المقدس. ثانياً: حتى في الفنون التقليدية قد توجد هنا وهناك أشكال ودوافع تنتمي إلى عالم غريب، ولكن هذه الأشكال تبقى عرضية وليست جوهرية ولا تغير الطبيعة الأساسية للفن.

(٤) استعملنا كلمة "صورة" في هذا الكتاب بالمعنى التقليدي الذي استخدمه AK Coomaraswamy في دراساته العديدة حول الفن التقليدي.

(٥) هذا طبعاً لا يعني أن هذه العوامل لا أهمية لها في التشجيع والدعم أو الانتشار أو العكس، أو في ازدهار أو اندثار بعض الفنون في العالم الإسلامي بدون - مثلاً - تشجيع الصفويين لم تكن لتوجد تلك النوعية من السجاد الصفوي لولا المشاغل الأميرية في أصفهان. ولكن لا نستطيع القول: إن هذا الدعم هو الذي أوجد هذا الفن المتميز حتى في شكله الصفوي المتميز.

(٦) أنظر: Ideals and Realities of Islam للسيد حسين نصر، لندن، ١٩٨٥.

(٧) يعني أقوال وأحوال وعادات النبي.

(٨) هذه العبارة مستخدمة في معنى فلسفة الفن وليست محدودة بمعناها

اللغوي كونها متعلقة بالحواس.

(٩) اللغة الأكثر استعمالاً في اللغة العربية والتي تقابل Spirituality هي: روحانية، وفي الفارسية: المعنويات، يتحدث الرومي دائماً عن المظهر الخارجي للشيء كصوته وعن حقيقته الباطنية كمعنى.

(١٠) الشهادتان في الإسلام هما: "لا إله إلا الله ومحمد رسول الله".

(١١) انظر: Burckhardt ، ص ٢٩ FF.

(١٢) أنظر: Burckhardt ، ص ١٩٦ FF.

(١٣) إن كلمة خيالي لا تعني الوهمي أو ما له علاقة بالخيال كما هو مصطلح في التعبير الحديث، رغم أن كلمة خيال نفسها يمكن تعريفها لتنسجم مع معناها القديم المختلف عن التخيل.

(١٤) درس كوربان هذا التعليم بشكل مكثف في كتابه: Spirtual body and Celestial earth الذي ترجمه N. pearson. Princeton ،١٩٧٧.

(١٥) أنظر: "J Duringmusic poetry and the visual arts in persias" World of music، ج١٤، ١٩٨٢، ص ٧٢ - ٨٢ ، ٧٢ - ٦.

وWorld of music, imaginal dimension and Arts of Iran ج١٩، ١٩٧٧ ، ص ٢٤ - ٣٤.

(١٦) للمزيد حول التعزية، انظر:

Ta_ziych: Ritual and Drama in Iran New york, P. Chelkowski 1979

(١٧) هذا ما عارضه العلماء الشيعة المهتمون بعلم الباطن.

(١٨) نحن لا نوافق على هذا التقسيم، بل نميل إلى القول بالتكامل، فهناك الكثير من الشواذات عند الطرفين.

(١٩) لا حاجة للقول: إن التصوف أوجد منه الخاص مستقلاً عن البلاط والمسجد، كما نرى في الشعر الصوفي، والموسيقى، والرقص المقدس. وكذلك زود التصوف فتوات الحرفيين من خلال ارتباطها بالفرق الصوفية بالحكمة والبركة المحمدية التي جعلت فن البلاط والمسجد (كما والفن المدعوم من التجار) ممكناً، وقد أثر الصوفيون من خلال الفتوات في إيجاد الفنون الحرفية التي كان ينتجها المجتمع الإسلامي بأكمله.

التصوف والفن من منظور فلسفة الدين

دراسة/ ممدوح الشيخ



كيف يمكن النظر إلى الدور الذي يلعبه الفن في "النسق الصوفي" من زاوية فلسفة الدين؟ وبعبارة أخرى، ما هي طبيعة العلاقة بين ظاهرتي الفن والتصوف مع ما يتصفان به من تركيب مطبق وبين عالم الوجدان الذي يشكّل محوراً أساسياً في الرؤية الفلسفية إلى الدين؟ يعالج الباحث هذه الإشكالية انطلاقاً من البعد التأويلي الذي يشكّل الرابطة الأعمق بين التصوف والفن من جهة، وفلسفة الدين من جهة ثانية.

❖ كاتب إسلامي ـ مصر.

تمهيد:

"التصوف" و"الفن" كلاهما من مفردات عالم الوجدان بشكل أساسي، والبحث في العلاقة بينهما من المباحث الإشكالية الشائكة، ولما كان "الحكم على شيء فرعا عن تصوره"، كما تعلمنا القاعدة الذهبية في علم أصول الفقه، فإننا قد لا نبدو قادرين على إصدار "حكم"، إذ نحن بإزاء ما قد يستحيل "تصوره" ومن ثم تعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً، يعرف ذلك كل من خاض تجربة دراسة أي من الظاهرتين: "التصوف" و"الفن" طامحاً إلى ضبط أي منهما بضوابط المنهج العلمي، فكلاهما تجربة شخصية فردانية تقوم في المقام الأول على الذوق. غير أن استحالة "الحكم" لا تعني الإحجام عن السعي للاستكشاف والاقتراب أملاً في أن تسفر المحاولة عن الاقتراب من الدور الذي يقوم به الفن في "النسق الصوفي" بالنظر إليه من منظور "فلسفة الدين" الذي يعد هو الآخر فرعاً حديث الميلاد من فروع البحث الفلسفي. وبقدر ما تشكل الاعتبارات السالفة قيوداً على حركة الباحث، بقدر ما تفتح له آفاقاً واسعة لارتياد أرض بكر، وهو العلاقة بين ظاهرتين مركبتين أشد التركيب كلاهما له جذور راسخة في عالم الوجدان.

حول مفهوم التصوف:

أول مشكلة تثار بالنسبة للتصوف مشكلة "الاسم" ومن أين يشتق وهي مشكلة قديمة قدم الظاهرة نفسها(١). ومشكلة تعريف التصوف - التي لا يكاد يخلو مرجع متخصص من آثارها- انعكاس لمشكلة "المسمى"، وفي "المعجم الوسيط": "الصوفي: العارف بالتصوف، وأشهر الآراء في تسميته أنه سمي بذلك لأنه يفضل لبس الصوف تقشفاً"، وإذا تجاوزنا المعنى اللغوي إلى إشكالية التعريف وجدنا على سبيل المثال مؤرخ الفلسفة المعروف الدكتور عبد الرحمن بدوي يورد في كتابه "تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني" خمسة وعشرين تعريفاً للتصوف من أقوال الصوفية أنفسهم تحت عنوان "حد التصوف". ونكتفي هنا بإيراد ما يتصل بالتصوف كتجربة دينية كقول الجنيد: "أن تكون مع الله بلا علاقة"(٢). وإثبات المعية مع نفي العلاقة تعبير صارخ عن رفض مفاهيم: الوساطة والاختلاف والمسافة والشعائرية في الاتصال بالإله وتلك سمات وثيقة بالأديان السماوية.

وينقل بدوي أيضاً قول الجنيد: "التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع"، وقول الشبلي:"الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق"، ويعلق عبد الرحمن بدوي على هذه التعريفات مقرراً أنها تغلب التعبير البلاغي ولا تشير للجانب المعرفي، وهي حسب المستشرق لويس ماسينيون "لا شأن لها بتاريخ معاني اللفظ"(٣).

وقد أوردت هذه اللمحة من الجدل حول الاسم والمسمى لأهميتها لسياق البحث حيث تشير إلى سمة بنيوية نراها وثيقة الصلة بطبيعة التصوف كـ "تجربة دينية" في الاتصال بالإله، تحيط بها غلالة من الغموض وتساق لها تعريفات عديدة، وهي سمة في الأنساق العرفانية القائمة على الذوق والإشراق وانفكاك الجهة بين الأسباب والمقدمات، كما يعرفها "عالم الشهادة" في الإسلام.

وفي سياق سعيه لتعريف التصوف يحدد بدوي "حقيقة التصوف" بوجود أساسين لجوهره هما:

أولاً: التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب.

ثانياً: إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله.(٤)

والتجربة الصوفية تقتضي القول بملكة خاصة غير "العقل المنطقي"، هي التي يتم بها الاتصال وفيها تتحد "الذات" بـ "الموضوع"، وفيها أيضاً تقوم اللمحات واللمع والإشراقات مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي، والمعرفة فيها معاشة "وجدانياً" ويغمر صاحبها شعور عارم بقوى تضطرم فيه وتغمره كفيض من النور، ويصحب هذه الأحوال أحياناً ظواهر نفسية غير عادية: مثل الشعور بوجود "هاتف" أو رؤى خارقة والإحساس بخبرات ومواجيد. وقد يستعان على استدعاء هذه الأحوال بوسائل صناعية مثل: الموسيقى (السماع حسب التعبير الصوفي)، أو الرقص أو تحريك البدن بطريقة منتظمة وبإيقاعات متفاوتة الشدة، ولذا كان للأحوال والمقامات _ بالمعنى الاصطلاحي _ دور أساسي جدا في كل تصوف(٥).

أما الأساس الثاني فضروري جداً في مفهوم التصوف كتجربة دينية وإلا كان مجرد أخلاق دينية، ويقوم في توكيد المطلق أو الوجود الحق أو الموجود الواحد

الأحد الذي يضم في حضنه كل الموجودات، وفي إمكان الاتصال به اتصالاً متفاوتاً في المراتب وصولاً إلى مرتبة الاتحاد التام بحيث لا يكون إلا "هو"، ومن هنا كان التصوف سلماً صاعداً نهايته الذات العلية وقمة معراجه وذروته "الاتحاد"، [٦] ويعد التعريف الذي أورده أحمد النقشبندي الخالدي للتصوف في كتابه "معجم الكلمات الصوفية" الأقرب إلى رسم صورة حقيقية للتصوف كتجربة دينية ظاهرها التواضع والافتقار وباطنها النزوع إلى التأله، فهو يعرف التصوف بأنه: "التخلق بالأخلاق الإلهية"[٧].

والطريق إلى استكناه البنية الحقيقية للتصوف، لا تمر عبر تفسير ما ورد في تراث التصوف الإسلامي بغرض استجلاء المفهوم، ذلك أنه تجربة دينية سابقة على الإسلام نفسه. وأول ما يتبلور المفهوم الصوفي للاتصال بالخالق نجده في اليونان قديماً إذ كانت الديانات اليونانية جزءاً من البناء السياسي، فلكل مدينة آلهتها وآلهة كل مدينة هم بناتها وحماتها وتكريمهم واجب وطني، وبين "العابد" و"المعبود" عواطف ثلاث:

عرفـــان الجميـــــــل.

والمصلحـــة الخاصـــة.

وخـــوف العقــــــاب.

وكان الإلحاد في حقهم خيانة للوطن. وفي هذا المناخ ظهرت تيارات دينية كان هدفها تجاوز حدود المدينة إلى العالم، عبر دعوة الناس جميعاً وتجاوز البناء السياسي للمدينة، عبر دعوة الأرقاء الذين كانوا خارج هذا البناء بشقيه: السياسي والديني، والسعي لبناء ما اعتبروه حياة روحية أسمى وأقوى، وهو ما أفرز في النهاية تصور أن بالإمكان إيجاد علاقة بالآلهة غير علاقة العبد بالسيد[٨].

وفي هذه البداية تتبلور السمات كافة التي اتسم بها التصوف في مدارسه كافة، الدينية منها والإلحادية، فهو في حقيقته تمرد على "الواسطة" بين العابد والمعبود، يسعى لتحطيم قيود المكان والزمان والاختلاف وصولاً إلى الاتحاد التام بينهما.

وهذه الديانات اليونانية "المتمردة" على سلطان "الدين الوطني"، واقتصاره على حدود المدينة سميت "ديانات الأسرار" وكان أشهرها "إلوسيس" و"الأورفية". أما إلوسيس فقامت على أسطورة غامضة وتعاليم ظلت سراً لألف عام، وكان المريدون

يمثلون في احتفالها السنوي الديني قصة ميثولوجية؛ لكي يبعثوا في نفوسهم العواطف التي انفعل بها الإله أو الآلهة، ويتلون عبارات مبهمة ويرقصون على موسيقى صاخبة ليحققوا حالة الجذب والاتحاد بالآلهة. أما الأورفية فتأتي أهميتها الأساسية في البحث من أنها تمثل "نموذجاً" للاستمرار التاريخي بين ديانات المصريين والتصوف اليوناني، فقد كان من بين صلواتهم تلاوة نصوص من "كتاب الموتى الفرعوني"(٩).

وقد كان للموسيقى والرقص مبكراً جداً دور في الطقوس الدينية كعامل مساعد للوصول للنشوة الدينية، فعندما نرنو بأبصارنا بعيداً عبر الماضي قبل الميلاد بألف عام، حيث كانت تسود وقتئذٍ عقائد وثنية متعددة ومتزامنة في وادي النيل وبلاد الرافدين، يبدو من نقوش قدماء المصريين، ونقوش الآشوريين على جدران معابدهم، أن نوعاً من الرقص كان يمارس ضمن الشعائر الدينية المعهودة وقتها يشبه إلى حدٍّ بعيد الرقص الشرقي في عصرنا هذا. وربما مر على كثير ممن اطلع على تاريخ تلك الحقب، وصف مؤرخي الإغريق للرقص في منطقة وادي النيل، بأنه حركات اهتزازية. فضلاً عن ممارسة نوعٍ من الرقص في المناسبات والأعياد والشعائر الخاصة كطقس من طقوس العبادة والتقرب(١٠).

حول مفهوم الفن:

وإذا كان "الفن" والتصوف قد ارتبطا عملياً من قرون، فإن إخضاع هذه العلاقة الارتباطية لمحاولات التفسير يعد حديثاً نسبياً، وتعتري تعريف الفن المشكلة نفسها التي تعتري تعريف التصوف، فكلاهما قد استعصيا على التعريف بمعناه التقليدي "الجامع المانع". ولنبدأ بالمعنى المعجمي، ففي "المعجم الوسيط": نجد عدة تعريفات للفن فهو: "التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها، ويكتسب بالمران والدراسة"، و"جملة الوسائل التي يستخدمها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال، كالتصوير والموسيقى والشعر"، و"مهارة يحكمها الذوق والمواهب"(١١).

وقد تتسع دائرة الفن لتشمل كل ما ليس علماً، أي كل ما استبعده العلم من دائرته، فإذا عرفنا أن باحثاً أمريكياً معاصراً أحصى حوالي مائة فن من الفنون

البصرية والسمعية، أمكننا أن ندرك إلى أي حد اتسعت دائرة المفهوم حتى العصر الحديث. والكلمة في أصليها: اليوناني واللاتيني لم تكن تعني سوى: "النشاط الصناعي النافع بصفة عامة"، غير أن أرسطو ميز بين "الفن" و"المعارف العملية"(١٢).

وإذا حاولنا تتبع رحلة العقل الفلسفي اليوناني مع الموسيقى، بوصفها أحد أكثر الفنون ارتباطاً بالتصوف كتجربة دينية، وجدنا أن فيثاغورث منشئ "العلم الموسيقي" عند اليونان كان هو نفسه مؤلف فرقة دينية/ فلسفية ذات تعاليم سرية، وكان تلاميذه أشد غلواً منه في التصوف. وهناك أدلة قوية تبعث على الاعتقاد بأنه سافر إلى مصر وعاد منها إلى اليونان ناقلاً إليها بعض النظريات البسيطة في علم الصوت، ومنها أن الموسيقى البشرية الفانية إن هي إلا أنموذج أرضي للانسجام العلوي بين الأفلاك، أما الفيثاغوريون المتأخرون فاعتقدوا أن السماوات تنبعث منها موسيقى بالفعل. ولم ينفرد الفيثاغوريون بمقولة الأصل السماوي للموسيقى، فقد روى أرسطو في الساعات الأخيرة من حياته حلماً سجله أفلاطون في محاورة فيدون رأى فيه أرسطو أن الوحي أتاه ليأمره بتأليف الموسيقى، ويعني هذا الحلم ضمناً أن للموسيقى قدرة تفوق العلم على تقريبنا من الحقيقة النهائية، وقد نقل عنه قوله: "بعض الناس يغيبون في حالة تشنج ديني، فإذا استخدم هؤلاء من الألحان المقدسة ما يثير في النفوس حالة من الوجد الصوفي فإنهم يبرأون". وفي الأدب اليوناني إشارات إلى حالات كان الكهنة يجمعون فيها النساء ذوات العقول المضطربة في المعبد للعلاج بالموسيقى، حيث يرقصن على موسيقى صاخبة حتى يسقطن في غيبوبة وعندما يفقن يكن قد شفين شفاء نهائياً أو مؤقتاً. وحسب هيرودوت فإن المصريين كانوا يعتقدون أن لألحانهم الدينية أصلاً مقدساً، ولذا كانوا شديدي الحرص على حمايتها من أي تغيير أو مؤثر أجنبي، كما أنه امتدح قدرتهم على خلق ألحان يمكنها قهر الانفعالات الغريزية في الإنسان وتنقية الروح(١٣).

وفي العصور الوسطى المسيحية بقيت الكلمة تشير إلى الحرفة أو الصناعة، وأصبحت تنطبق على طيف واسع من النشاطات الإنسانية ضمنها: النحو والمنطق والسحر والتنجيم. . . . وفي معجم لالاند الفلسفي نجد أن البعد الجمالي يصبح أكثر وضوحاً حيث الفن "كل إنتاج للجمال يتحقق في أعمال يقوم بها موجود واع أو

متصف بالشعور"، وقد سار الكثير من الكتاب المحدثين على هذا النهج مؤكدين البعد الجمالي في الفن على حساب أي اعتبارات عملية، وعليه أيضاً سارت "دائرة المعارف البريطانية" و"معجم أوكسفورد" وغيرهما. ويرى أصحاب هذه النزعة أنه لا يمكن أن يتولد الفن إلا حينما تدع هموم الحياة ومطالب المعيشة متسعاً من الوقت لظهور "الحلم"[١٤]، وهذا البعد الوجداني للفن أحد أهم ملامح التشابه البنيوي مع التصوف؛ إذ هو (الفن) تجربة "شبه دينية" شخصية وجدانية تتم خارج نطاق الحواس، فلا تقيدها قيود الواقع ولا المنطق.

بل إن الدكتور زكريا إبراهيم يعتبر الفن "قوة روحية" خلاقة، توجد من العدم مخلوقات لا مادية كالموسيقى والشعر، وموجودات مرئية كالنقوش والرسوم، أما تلك المخلوقات التي يبدعونها فهي كائنات عجيبة يجمع بينها كلمة "الفن"[١٥].

وإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوي قد أشار _ كما أسلفنا _ إلى ملكة خاصة عند المتصوف تمكنه من ممارسة التجربة الصوفية في السعي للاتحاد بالإله، فإن بعض مدارس علم النفس الحديث ترى ذلك في الفنان، فحسب كارل يونج فإن الفنان ليس مخلوقاً عادياً يبدع أعماله عن قصد وتفكير وروية؛ بل هو مجرد أداة في يد "قوة عليا" لا شعورية[١٦]، ويتسم مفهوم يونج على مستوى البنية بروح قدرية تعد هي الأخرى ملمحاً من ملامح التشابه بين الفن والتصوف، فالعمل الفني يصنع الفنان وليس العكس، ومن العبث مطالبة الفنان بتفسير عمله وهو أقرب إلى الحلم لا بد أن يظل غامضاً ملتبساً[١٧].

وعلى يد هنري برجسون وصل مفهوم الفن إلى قمة الصوفية فالفن في فلسفته "عين ميتافيزيقية"، والفنان قادر عبر الإدراك المباشر على النفاذ إلى "باطن الحياة"، وعين الفنان تملك مقدرة صوفية هائلة على الاتحاد مع موضوعها[١٨]، وفي النهاية فإن الفن عند برجسون حدس يستولي على الذات العارفة فيجعلها تتطابق مع موضوع معرفتها على نحو شبه صوفي. وفي فلسفة شوبنهور يصل الأمر إلى نوع من المطابقة بين المتصوف والفنان، فالفنان هو الذات العارفة الخالصة المتحررة من الإرادة وأسر الجسد وعبودية الأهواء، فهو لا يعود يعيش إلا بوصفه مرآة لموضوعه، بعد أن فقد ذاته واستحال ذاتاً عارفة خالصة عارية من الإرادة. وفي نهاية معيار فكرته اعتبر شوبنهور أن الفن "أداة للمعرفة والعرفان"[١٩]، وتحتل الموسيقى مكاناً

خاصاً في مفهوم شوبنهور للفن، حتى أنه يعتبر أن "السيمفونية السديدة قد تكون نسخة ميتافيزيقة كاملة للوجود"[٢٠].

الطبيعة التأويلية للفن والتصوف:

وقد يكون البعد التأويلي في الفن والتصوف هو الرابطة الأعمق بينهما، فمع تحول الفن بشكل واضح خلال العصور الحديثة إلى الغموض والذاتية والانفلات المتسارع من الأطر كافة: دينية واجتماعية وحضارية ليصبح تعبيراً فردانياً عن مكنون مبدعه تأتي أهمية استحضار مفهوم "الغنوصية" كنموذج تفسيري لهذه العلاقة.

و"الغنوصية" من الكلمة اليونانية "غنوصيص" ومعناها "علم" أو "معرفة" أو "حكمة" أو "عرفان"، وفي التراث العربي الإسلامي تستخدم كلمة "عرفان" عند المتصوفين لتدل على نوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب في صورة "كشف " أو "إلهام"، والعرفان "هو العلم بأسرار الحقائق الدينية والخصائص الإلهية"، وهو من وجهة نظر صاحب العرفان أرقى من العلم الذي يحصله عامة المؤمنين البسطاء أو أهل الظاهر من العلم الديني الذين يعتمدون النظر العقلي، والعرفاني هو من لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها. وهي معرفة تقوم على تعميق الحياة الروحية وإحلال "الإرادة" محل "العقل"، فالمعرفة هنا لا تعني اكتساب معارف؛ بل بذل مجهود متواصل بقصد التطهر والوصول للصيغة الغنوصية اللازمة للاندماج في العالم الإلهي الذي جاء منه الإنسان. وترى الغنوصية أن ثمة جوهراً واحداً يجمع كل الديانات، ولذا لا تقدم نفسها كديانة جديدة بل كباطن للشريعة القائمة، ومهمتها الكشف عن المغزى العميق للعقيدة التي ينتمي إليها الغنوصي بواسطة معرفة باطنية وكاملة لأمور الدين[٢١].

ومن ثم فهي شيعة دينية مبدؤها أن العرفان الحق ليس المعرفة بواسطة المعاني المجردة، والاستدلال إنما هو العرفان الحدسي الحاصل من اتحاد العارف بالمعروف وغايتها الوصول إلى عرفان الله. وكانت الغنوصية تعدو على الأديان والمذاهب بالتأويل والتحوير مدعية تحويلها عبر التأويل والتحوير إلى معان أعمق[٢٢]، ومن المصادر المهمة لفكرة التأويل في تاريخ التصوف على نحو خاص الرافد التأويلي

لفلاسفة الإسكندرية اليهود الذين كانوا يشرحون التوراة شرحاً رمزياً على غرار شرح الفيثاغوريين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار[٢٣].

وأياً كان القول الفصل في من أثر ومن تأثر بين اليونان واليهود، فإن التأويلية وازدواج المعنى وبخاصة بالنسبة لمعنى نصوص التوراة قد استقر على نحو راسخ في التراث اليهودي، بحيث صار هناك تفسيران متمايزان كل التمايز، أحدهما ظاهري والآخر باطني، وهي سمة انتقلت من اليهودية إلى الفكر الصوفي الإسلامي منذ زمن بعيد، فلا يكاد مفهوم الحلول والاتحاد عند بعض الصوفية الحلوليين في التاريخ الإسلامي يختلف عن المفهوم المقابل في التصوف اليهودي "القبالاه"، فمفهوم "التوحد بالإله والالتصاق به" يعني: "الحب العميق للإله الذي يؤدي إلى التوحد معه. . . . والالتصاق بالإله لا يعني الخضوع له أو الفناء فيه، بل التوحد به وهو توحد يؤدي إلى معرفة الإنسان سر الإله وطبيعته وكنهه"[٢٤].

وحديثا يكتسب السؤال عن المفهوم حدّة بالغة فيما يخص النتاج الفني الراهن. فهذه المرتبة تدعو إلى أن يكون في العمل الفني شيء قابل للفهم موضوعياً، وإذا لم نرد أن نجعل من الفهم مسألة داخلية للجهة الفاعلة فنحن نحكم عليها بالنسبية. ولكن إذا كان على العمل الفني أن يعبّر عن المغلق على الفهم، فهو يشتت في داخله ما هو مفهوم، حينها تتعرض للانكسار كامل تراتبية الفهم التقليدية، ومن ثم يأخذ مكانها التأمل المكرس لطبيعة الفن الغامضة[٢٥].

العلاقة من منظور فلسفة الدين:

وعند تناول العلاقة بين التصوف والفن كظاهرتين يغلب عليهما الطابع الوجداني، ينبغي الانتباه إلى ما يكتنف مفهوم "الدين" في أدبياتها التي تتنازعها تعريفات متباينة للدين تأثرت في نشأتها بالمذاهب الفلسفية الغربية، ذلك أن الراجح عند باحثيها أنها " ليست جزءاً من التعاليم الدينية ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينية"، وهناك العديد من المفاهيم المتباينة للدين منها ما هو ظاهراتي يحاول عرض ما هو مشترك بين كل الأشكال المعروفة للأديان؛ مثل تعريف قاموس أوكسفورد: "الدين اعتراف بشري بوجود سلطة فوق بشرية مسيطرة هي الإله أو الآلهة المؤهلون لأن يطاعوا ويعبدوا"، وهناك تعريفات سيكولوجية، مثل تعريف وليام

جيمس: "الدين هو الأحاسيس والأعمال وتجارب البشر في العزلة حينما يعلمون أنهم مرتبطون بالشيء الذي يعتبرونه إلهاً"، وثالث اجتماعي كتعريف تالكوت بارسونز: "الدين هو مجموعة الاعتقادات والممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي طورها البشر في مجتمعات مختلفة"(٢٦).

وتأتي أهمية التعريف الدقيق في سياق هذه الدراسة مما أشار إليه الدكتور يوسف كرم، من أن البذرة التاريخية للأديان السرية بطبيعتها الغنوصية (الصوفية) نشأت في اليونان طموحاً إلى مفهوم للدين مغاير لما هو سائد، وبحثاً عن علاقة بين العابد والمعبود لا تقوم على علاقة السيد بالعبد. وللأديان بشكل عام خصائص عامة هي:

أولاً: التسليم الأولي أو "الاعتقاد" الذي لا يشترط البرهان.

ثانياً: وجود مجموعة من المبادئ العليا التي لا يمكن الاستغناء عنها، ومع ذلك فهي غير قابلة للبرهنة.

ثالثاً: الإيمان بموجود لا يمكن إدراكه بالحواس، سواء كان هذا الإدراك مباشراً أو غير مباشر.

رابعاً: الخضوع أو التعبد لقانون أو (و) إرادة ذلك الموجود(٢٧).

وفي الأديان التوحيدية فإن العلاقة بين الإله والإنسان تقوم على الاتصال والانفصال بينهما؛ حيث لا يحل الإله في الإنسان ولا في الطبيعة بينما النظم الدينية الحلولية تعبر عن رغبة في الاتحاد وصولاً للامتزاج ما يعني نفي الثنائية والمسافة(٢٨). ويمثل مفهوم "المجاز" الحل الوسط المركب بين "الحرفية" و"الباطنية"، وهو وسيلتنا لإدراك الإله إذ يربط بين صفات الإله التي تتجاوز حدود الإدراك الإنساني: **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾** (الأنعام: ١٠٣)، وبين بعض الشواهد المادية التي تدركها الأبصار والأسماع، فالمجاز بهذا المعنى رابط بين الإنساني المحدود والإلهي اللامحدود. ورغم محاولة الإنسان إدراك الإله من خلال المجاز، فإنه _ في الإطار التوحيدي _ يعرف أنه لن يدركه في كل جوانبه فهو **﴿ليس كمثله شيء﴾** (الشورى: ١١)(٢٩).

ومهما بلغ المجاز من العمق والتركيب والجمال فإن المسافة تظل واسعة؛ إذ لا يستطيع المؤمن أن يشبه الله بشيء وهو لا يتواصل مع البشر من خلال التجسد أو

الكمون أو الحلول أو اختزال المسافات، وهو رغم ذلك يرسل للإنسان رسالة مكتوبة. ولأن الرسالة صادرة عن الله فإن مضمونها أكثر تركيباً من قدرة الإنسان على الإحاطة. ولأن الإله يريد التواصل مع الإنسان فقد أرسل رسالته بلغة بشرية مفهومة **﴿لسان عربي مبين﴾** (النحل: ١٠٣). غير أنه سبحانه وتعالى يقول: **﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾**(الكهف: ١٠٩)، والآية تؤكد عجز "المادي" عن احتواء "الإلهي"، وقد استخدمت التعبير المجازي كحل لمعضلة التواصل[٣٠].

والمجاز في الآيات القرآنية التي تتحدث عن الله تعبر عن هذه العلاقة المركبة: الاتصال/ الانفصال، التواصل/ التجاوز: **﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء﴾** (النور: ٣٥). والبنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من العبد من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)، وتتم عملية الفصل وتأكيد التجاوز وغياب الحلول والكمون على نطاق مركب جداً. ويظهر ذلك في تكثيف المجاز حتى لا نرى مركزاً واضحاً ولا علاقة محددة بين الله والنور، إلى أن نصل إلى الصورة المجازية "نور على نور"، وهي صورة بلا مركز خالية من الحلول والكمون والتجسد وتعبر عن المركز المتجاوز. وحين نفقد الإحساس بالمركز فإننا ندرك الإله من خلال تشبيهه بعناصر أرضية على سبيل التقريب للأذهان، إذ يظل إحساسنا به عميقاً، فهو "ليس كمثله شيء"[٣١].

من ناحية أخرى فإن لفكرة "ختام النبوة" دوراً مركزياً في مفهوم الدين من حيث كونه ممارسة عملية، ولمحمد إقبال في ذلك رؤية تعبر عن بصيرة ثاقبة، فهو يرى في "ختام النبوة" ميلاداً للاستدلال العقلي كقانون للعالم الحديث الذي افتتحته نبوة محمد (ص)، ولهذا أبطل إقبال كل قول بامتداد الوحي عبر نظريات الاتصال المشائية الإسلامية والدوائر الصوفية التابعة لها، وهو لا ينفي بقوله هذا "الرياضات الصوفية"، بل يقطع الصلة بينها وبين المقولات الإشراقية[٣٢].

وهكذا فإن الفن قد تبادل مع التصوف التأثير والتأثر، ليس فقط على مستوى

العلاقة التاريخية والاشتراك في البعد الوجداني الواضح فيهما، بل تجاوزت العلاقة ذلك لتصل إلى تشابه بنيوي ملفت من حيث السمات العامة والطموح إلى إعادة تعريف الأشياء عبر قدرة يتصور المتصوف (والفنان) أنه يملكها وأنه قادر باستخدامها على الإحاطة (أو الخلق من عدم) بناء على "الإرادة".

مصادر الدراسة:

(١) تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨

(٢) المعجم الوسيط _ مجمع اللغة العربية _ مصر _ الطبعة الثانية _ ١٩٧٢ _ المجلد الأول _ ص ٥٤٩.

(٣) جامع الأصول في الأولياء _ الجزء الثالث: معجم الكلمات الصوفية _ أحمد النقشبندي الخالدي _ تحقيق أديب نصر الدين _ دار الانتشار العربي _ لبنان _ الطبعة الأولى _ ١٩٩٧.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، الدكتور يوسف كرم، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، الطبعة السادسة، ١٩٧٦ .

(٥) حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، الدكتور يحيي هاشم حسن فرغل، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، مصر، د. ت.

(٦) مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣، مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩.

(٧) الفيلسوف وفن الموسيقى، جوليوس بورتنوي، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، مراجعة الدكتور حسين فوزي، وزارة الثقافة، مصر، المكتبة العربية، ١٩٧٤.

(٨) الفنون والإنسان: مقدمة موجزة لعلم الجمال، إروين إدمان، ترجمة مصطفى الحبيب، مكتبة مصر، مصر، د ت.

(٩) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ .

(١٠) مفهوم الحداثة عند تيودور أدورنو: الحداثة مرة أخري.. التنافر بدل الهارموني _ مقال - عدنان المبارك - جريدة الزمان اللندنية - العدد ١٤٠٢ _ ١٠ _ ١ _ ٢٠٠٣

(١١) الرقص الشرقي من أروقة المعابد إلى شاشات التلفزة، مقال، أحمد القطب، الموقع الإليكتروني لقناة العربية الفضائية على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)، ١٨ أكتوبر ٢٠٠٤.

(١٢) مقدمة في فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة: طارق عسيلي، مجلة المحجة، لبنان، العدد الثامن، شتاء ٢٠٠٤، ص ٤٣.

(١٣) اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ .

(١٤) الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الدكتور عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ، الطبعة الثانية ١٩٨٦.

هوامش الدراسة:

(١) تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ٥ بتصرف.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ١٥ - ١٦ بتصرف.

- المعجم الوسيط _ مجمع اللغة العربية _ مصر _ الطبعة الثانية _ ١٩٧٢ _ المجلد الأول _ ص ٥٤٩ .

(٣) تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ١٨ بتصرف.

(٤) تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ١٨.

(٥) تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد

الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ١٩ بتصرف.

(٦) تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ١٩ بتصرف.

(٧) جامع الأصول في الأولياء _ الجزء الثالث: معجم الكلمات الصوفية _ أحمد النقشبندي الخالدي _ تحقيق أديب نصر الدين _ دار الانتشار العربي _ لبنان _ الطبعة الأولى _ ١٩٩٧ _ ص ٢٢.

(٨) تاريخ الفلسفة اليونانية، الدكتور يوسف كرم، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، الطبعة السادسة، ١٩٧٦، ص ٥ _ ٦ بتصرف.

(٩) تاريخ الفلسفة اليونانية، الدكتور يوسف كرم، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، الطبعة السادسة، ١٩٧٦، ص ٦ _ ٧ بتصرف

(١٠) الرقص الشرقي من أروقة المعابد إلى شاشات التلفزة، مقال، أحمد القطب، الموقع الإليكتروني لقناة العربية الفضائية على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)، ١٨ أكتوبر ٢٠٠٤.

(١١) لمعجم الوسيط _ مجمع اللغة العربية _ مصر _ الطبعة الثانية _ ١٩٧٢ _ المجلد الثاني _ ص ٧٢٩.

(١٢) مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣، مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩، ص ٧ _ ١٤ باختصار شديد.

(١٢) الفيلسوف وفن الموسيقى، جوليوس بورتنوي، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، مراجعة الدكتور حسين فوزي، وزارة الثقافة، مصر، المكتبة العربية، ١٩٧٤، ص ٢٨ _ ٤٨.

(١٤) مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣، مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩، ص ١٤

(١٥) مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣، مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩، ص ٢٩.

(١٦) مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣، مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩، ص ١٨٣.

(١٧) مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣،

مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩، ص ١٨٤.

(١٨) مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣، مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩، ص ١٨٧.

(١٩) مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣، مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩، ص ١٩٣ _ ١٩٤.

(٢٠) الفنون والإنسان: مقدمة موجزة لعلم الجمال، إروين إدمان، ترجمة مصطفى الحبيب، مكتبة مصر، مصر د ت، ص ١١٦.

(٢١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، المجلد الخامس - ص ٣٨.

(٢٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، الدكتور يوسف كرم، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، الطبعة السادسة، ١٩٧٦، ص ٢٤٤.

(٢٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، الدكتور يوسف كرم، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، الطبعة السادسة، ١٩٧٦، ص ٢٨٤.

(٢٤) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، المجلد الخامس - ص ١٧٨.

(٢٥) مفهوم الحداثة عند تيودور أدورنو: الحداثة مرة أخري.. التنافر بدل الهارموني _ مقال - عدنان المبارك - جريدة الزمان اللندنية - العدد ١٤٠٢ _ ١٠ _ ١ _ ٢٠٠٣

(٢٦) مقدمة في فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة: طارق عسيلي، مجلة المحجة، لبنان، العدد الثامن، شتاء ٢٠٠٤، ص ٤٣.

(٢٧) حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، الدكتور يحيي هاشم حسن فرغل، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، مصر، د. ت.، ص ٥٥.

(٢٨) اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٦٥ بتصرف.

(٢٩) اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٥٨ بتصرف يسير.

(٣٠) اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٥٩ بتصرف يسير.

(٣١) اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٥٩ بتصرف يسير.

(٣٢) لفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الدكتور عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ٣٧٣ _ ٣٧٤.

الأصول الدينية
للفنين الإسلامي العربي والفارسي

الأستاذ أحمد محمد عيسى

يعرض هذا البحث للسياق التاريخي الذي تطور من خلاله النشاط الفني لدى العرب والمسلمين، وتحديداً الإيرانيين منهم، حيث يستعرض الباحث أسباب زوال الجمال من الحياة التاريخية للأوروبيين وفي المقابل يتناول مثل الإسلام العليا التي دفعت إلى الاهتمام بالفنون ورعايتها حتى بدت الفنون الإسلامية في غير حاجة إلى تحسين بعد قرون من نشأتها .

وجدير بالذكر أن هذا المقال مستل من مجلة رسالة الإسلام التي كانت تصدر عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة (السنة الرابعة، العدد الأول، ١٩٥٢)، حيث نشره وترجمه الأستاذ أحمد محمد عيسى أمين مكتبة جامعة الفؤاد الأول بعدما كان قد عثر عليه في المكتبة الهندية في لندن عام ١٩٤٩ .

The religious background of Islamic art and persain art; by c, grand _ Pierre,1938.

موضوع هذا المقال بحاجة إلى الكلام في صراحة، لمحاولة تصحيح الأقوال الخاطئة التي تأصلت بين الغربيين، عن الإسلام وعن المسلمين الأولين، وهي الأقوال التي تولدت نتيجة الغرور والتعصب، وسوف أكون صريحاً هنا رغبة في الوصول إلى ما يساعد على إنارة أفكارنا عن الأحوال المعقدة، التي أحاطت الفن الإسلامي في مرحلة التكوين.

وفي اعتقادي أن الصراحة أمر جد هام، سواء أكانت في محل القبول أم الرفض، وليكن واضحاً أن ما أبتغيه هو السعي لتقديم غذاء فكري يساعد على أن نكون أكثر استمتاعاً بالفن الإسلامي من ذي قبل.

لا شك أن احتواء جانب واحد من متحف يبرر استخدام تعبير " فن الشرق الأدنى"، غير أن المسيحيين التزموا لفترة طويلة، استخدام تعبير " الفن المحمدي" وهو تعبير رفضه المسلمون رفضاً باتاً، لأنهم يؤمنون أن محمداً ليس مبتدعاً لمذهب جديد، وإنما هو نبي الله ورسوله، الذي أنزل عليه القرآن هدى للناس ورحمة.

أما عبارة " الفن العربي" فخطأ كذلك، ما دام لم يكن للعرب فن خاص بهم، على أنه يبدو أن تعبير " فن بلاد العرب" أقرب للصواب، ما دمنا نتحدث عن تأثير أصحاب القومية العربية، لا عن أولئك الذين استأجرهم العرب لمعاونتهم على خلق " فن إسلامي ".

أما الفرنسيون فقد ألفوا استخدام تعبير "الفن الإسلامي" وهو استعمال صحيح، وإن حمل في طياته معنى الدين بنسبة إلى الإسلام، ولهذا التعبير الأخير: " الفن الإسلامي" دلالة جغرافية تمتد من الهند الشرقية الهولندية شرقاً إلى الأطلنطي غرباً، ومن موزمبيق بأفريقيا جنوباً إلى شواطئ البحر الأبيض المتوسط شمالاً، وفي اعتقادي، أنه تعبير جامع شامل يحمل مبررات استخدامه.

وشاع خطأ بين بعض السالفين من العلماء أن بلاد العرب رقعة صغيرة عديمة الأهمية، والواقع أن مساحتها تبلغ مليون مربع، أي ما يعادل مساحة البحر الأبيض المتوسط، أو ثلث مساحة الولايات المتحدة، أما مساحة البلاد العربية كلها، بما في ذلك العراق وسوريا وشرق الأردن وفلسطين، فتعادل مساحة الهند أو نصف مساحة الولايات المتحدة تقريباً.

وعاش العرب _ قبل أن يوحد الإسلام بينهم - قبائل متفرقة في طرائق حياتهم

وتعدد معتقداتهم، ليس لهم فن خاص يمتازون به، ولا نصيب لهم من فني العمارة والنحت، غير أنهم أشبعوا ميولهم الفنية بحبهم للألوان، وبما أحاطوا به أنفسهم من أوفر الزهر ويانعه مما ينبت في كل مكان من بلادهم، ومما نشاهده حتى الآن حول الأكواخ المتهدمة في الدروب الضيقة والدمن الدارسة.

ووجد هؤلاء العرب الرحل في انبساط الصحراء، ما أرضى حبهم للجمال، مثلهم في هذا مثل البحارة، الذين يطلقون تأملاتهم مع أمواج البحر الفسيح، ويقفون بأفكارهم أمام عجائبه المختلفة المتشابهة.

وبغض النظر عن الوسائل الفنية الأخرى، عبر العرب عن إحساسهم بالجمال قروناً قبل العهد المسيحي، وذلك فيما أبدعوه من قصص خيالي رائع، وفيما نظموه من ألوان الشعر والغناء، وفيما التزموه من دقة صارمة في تعبيراتهم وأساليبهم الكتابية والخطابية، ويرى المعنيون بدراسة اللغة العربية أن قوانين الشعر القديم سهلة بسيطة، وهم لهذا يضعونها في مرتبة فنية رفيعة لما لها من الدقة والتنوع والروعة والجاذبية.

ومن الادعاءات التي يذهب إليها الكثيرون ممن درسوا موضوع الفتوح الإسلامية أن الفن الإسلامي ظهر وانتشر في حركة غير مفهومة، كما يزعم هؤلاء أن العرب لم يكونوا - إبان فتوحاتهم الأولى - سوى برابرة قساة، أرغموا الناس على اعتناق الإسلام بحد السيف، وحكموا حكماً مطلقاً مستبداً مستنداً إلى أنواع القوة والحيلة.

والمعروف أن الحروب عامة كانت حتى النصف الأول من القرن السابع الميلادي - أي حين بدأت الفتوح الإسلامية - تقترن بقسوة لا تلين، وتخريب لا يرحم، غير أن العرب اختلفوا عن غيرهم من الفاتحين، فلم يخربوا كما خرب غيرهم، ولم يقيموا المذابح للناس، ولم يشردوا المغلوبين إلى جهات نائية - خشية ثورة أو انقلاب - بل أبقوا الحال على ما هي عليه، وفضلوا أولئك الذين لبوا نداء الإسلام طائعين على سواهم من أهل البلاد المفتوحة.

ولم يشغل العرب أنفسهم بشيء - خلال مدة الفتوح الأولى - سوى بالحرب والصلاة، ولهذا قيل: لديهم الوقت الذي يتأملون فيه ألواناً زاهية لحضارة إغريقية ثابتة الأصول، تتجلى من حولهم في فني العمارة والنحت، هذا فضلاً عن أنه أعوزت الفن الإسلامي الدوافع التي خلقت فناً مسيحياً قبيل عصر النهضة مثلاً، فإذا كان

للإسلام أثر قوي في الجهود الفنية وقتذاك، فإن هذا الأثر لم تؤيده نصوص مدَّونة فيما هو لدينا من مصادر تاريخية ترجع إلى بداية العصور الوسطى.

على أن العرب - رغم قصورهم الثقافي حينذاك - خلقوا في جميع أنحاء إمبراطوريتهم، شعوراً دينياً عميقاً، وحماسة دافقة، ورغبة قوية في الأمن والسلام، وهذا هو ما حرمته المسيحية، وهو نفسه من ألزم اللزوميات لنهضة الفنون وازدهارها.

ومن المفتريات، ادعاء بعض المؤرخين، أن جهل العرب وافتقارهم لأنواع الفنون والفنانين، دفعهم إلى تخريب ما صادفهم من آثار جميلة أثناء فتوحاتهم. ويبدو أن هؤلاء المؤرخين يجهلون أن ما خرب من الآثار الفنية الرائعة، مما تخلف عن العصر الساساني، إنما حدث على يد جنكيزخان وتيمور ومن خلف خلفهما، وليس على يد العرب كما يدعي البعض.

وفي سنة ٦٤١ ميلادية، وقبل أن يمضي على وفاة الرسول ﷺ تسع سنين، غزا العرب بلاد فارس ووضعوا أيديهم على أصول الحضارة الساسانية وفنونها، وغدت هذه الحضارة مصدراً هاماً من مصادر الفن الإسلامي، فلو أن تلك الحضارة أصيبت منهم بسوء لاتجه الفن الإسلامي وجهة غير التي يتجه إليها حتى العصر الحاضر.

أدهش العرب ما وجدوا في البلاد الفارسية من ألوان الحياة الرغيدة، والنعمة في العيش، ومن أنواع الفنون والطعوم، على أنهم أدركوا حاجتهم للتقليد والثقافة إدراكهم لحاجات إمبراطوريتهم العظيمة، فلم يحاولوا فرض وسائلهم البدائية على الشعوب المغلوبة، بل أقاموا أنفسهم رعاة للفنون والآداب أينما ذهبوا، وعملوا _ منذ استقرارهم بفتوحهم - على تغذية الفن والأدب بما يتفق وحاجات الإسلام.

ومن الغريب أنه برغم حب العرب للجمال، لم يظهر من بينهم كثير أو قليل من أهل الفنون. والواقع أن الفن الإسلامي يدين بوجوده إلى أناس من مختلف الشعوب، استخدمهم العرب، فأسبغوا على ذلك الفن كل ما لديهم من مواهب وإحساس بالجمال، ويظهر أثر هذا واضحاً في فني العمارة والزخرفة، اللذين سادا جزءاً كبيراً من العالم المعروف وقتذاك، على حين حالت قيود العقائد المتوارثة التي فرضها رجال الكنيسة دون تقدم في التصور والزخرفة في أوروبا.

ولا شك أننا واجدون أسرار ذلك المزيج الثقافي الفني الذي خلقه العرب، وعاشوا في جوه إذا عرفنا ما يأتي:

١- إن قوة الإسلام وسهولة اكتساحه لبلاد تمتد من الهند ونهر جيحون شرقاً إلى المحيط الأطلنطي غرباً، هي إحدى عجائب التاريخ. والأعجب أن العرب استطاعوا بقليل من الرائدين، الاحتفاظ بالبلاد المفتوحة دون أن تحدث إقامتهم بهذه البلاد شغباً أو ثورة، وهذا باستثناء المصريين الذين ثاروا على الحكم العربي مثلما ثاروا قبلاً ضد الكنيسة البيزنطية، وضد حكامهم البيزنطيين.

٢- إن للقوة وفنون الحرب قيمتهما في الفتح والغزو، ولكنهما كانتا دون ما تيسر للإسلام من سلطان قوي على نفوس المغلوبين.

٣- إنه برغم ما حدث أحياناً من حروب بين العرب أنفسهم، قد شعرت الأمم المغلوبة - وهي المتباينة في أخلاقها وأجناسها - أنها أكثر قوة واتحاداً في ظل الإسلام عنها قبلاً.

٤- إن الفن الإسلامي ازدهر من تلقاء نفسه، وتقبلته الشعوب المغلوبة راضية، هذا فضلاً عن أن نضوجه يرجع إلى بداية القرن الثامن الميلادي، وهو نضوج مبكر فيما نعتقد.

والحقيقة أن الفن الإسلامي، أضحى ثمرة طيبة لتطور ثقافي رائع بين العرب الذين كان إخلاصهم وتقواهم مختلفاً عما اتصف به الأوروبيون في أوائل العصور الوسطى من جهل وتعصب، هذا فضلاً عن تحرره من خرافات الوثنية والمسيحية وخلوه من الانقسامات المريرة التي عمت أحوال الكنيسة وقتذاك.

علينا هنا أن نوضح الأسباب التي أدَّت إلى خلق فن إسلامي رائع، في وقت لم يسد الغرب فيه سوى فن ديني ساذج. ولا أحب أن أتهم بالدفاع عن العرب أو التحيز للإسلام، بل أنصح من يشعر بذلك مني أن يقرأ - ولو قليلاً- في تاريخ الحروب الصليبية، فإنه سوف يمتلئ دهشة حين يتضح له أن الصليبيين أرادوا من وراء ادعائهم تحرير الأراضي المقدَّسة، تحطيم حرية المسلمين أنفسهم، وإجبارهم بحد السيف - لا بأساليب الإقناع المسيحية - على التحول عن الإسلام، الذي نعموا في ظلاله بالحرية المطلقة إلى دين آخر يقدِّس امتيازات الأقلية ويستعبد عامة الشعب استعباداً عقلياً، واقتصادياً قاسياً.

والأكثر من هذا، إن الصليبين ختموا كثيراً من انتصاراتهم بمذابح لا رحمة فيها ولا هوادة، ولم يكفهم ما أنزلوه بأسرى الحرب من تقتيل، بل تعدوا ذلك إلى الشيوخ والنساء والأطفال، حتى زادت ضحايا يوم واحد عن الألف عداً، وحدث على عهد الملك جفري سنة ١٠٩٨: أن شهدت شوارع بيت المقدس استشهاد عشرة آلاف نفس في يوم واحد، فضلاً عن إحراق اليهود أحياء في معابدهم وكل ما عمله الصليبيون للتكفير عن آثامهم، هو ذهابهم إلى الكنيسة لترتيل أناشيد الحمد والثناء على ذلك النصر المبين.

فلا عجب إذن، إن اختفت أسباب الجمال من الحياة الأوروبية على حين دفعت مثل الإسلام العليا إلى الاهتمام بالفنون ورعايتها، حتى بدت الفنون الإسلامية في غير حاجة إلى تحسين بعد قرون من نشأتها.

والحق أن الإسلام دين تسامح وحرية، لأنه لا يعترف بنظام الطبقات، ولا يقر امتيازات المولد، وليست له منظمات إكليروسية، ولا سلطان إكليروسي. وتبدو تعاليم هذا الدين سهلة معقولة للمبتدئين فيه، إذا قورنت بتعدد الآلهة الوثنية أو تعقد المذاهب المسيحية، كما ينظر المسلمون إلى من عداهم نظرة استهانة، ولكنهم على أي حال لا يفكرون مطلقاً في اضطهاد من يقيم بينهم، من أجل عقيدته، ثم إنهم يرحبون بمن يدخل من هؤلاء في الإسلام الذي لا يقر ألوهية المسيح، ولا يعترف بضرورة التضحية بالنفس من أجل خلاص البشر.

وإنه من اليسير على ذوي المشاعر الرقيقة تقبل دين الإسلام والتسليم بشروط الإيمان، وأداء أركانه الخمسة، وهي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأداء الصلوات الخمس، وصوم رمضان، وإخرج الزكاة، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً. ولا شك أن هذه المبادئ السهلة، هي السبب في سرعة اعتناق العرب للإسلام وهي السبب في انتشاره دون مقاومة كبيرة في كثير من البلاد، فعمرت القلوب بالإيمان وقوي الإحساس بالوحدة الدينية، وسادت المعتقدات الطيبة بين أجناس متباينة، وهو ما لم يحدث له مثيل من قبل، فلو أن الإسلام انتشر بحد السيف - كما يدعي البعض - لجاز أن يكون في حكم العدم، ما نسميه اليوم " فناً إسلامياً" ..

ولعل العرب هم المثل الوحيد الذي ترك أثراً قوياً في الأقاليم التي سيطروا عليها

من العالم، ولا يزال أهل تلك الأقاليم متأثرين بما أخذوه عن العرب، سواء في مظاهر حياتهم وعاداتهم، أم في دينهم ولغتهم وحروف الكتابة عندهم.

نشأ الفن الإسلامي في رعاية أهل الصحراء، الذين لم يكن لهم من ألوان الفنون سوى نظم الشعر وحبك قوافيه، بل لعلهم عجزوا - في البداية - عن إدراك أي تعبير فني آخر، غير أنهم تأثروا كثيراً بما شهدوا من فنون الأمم الأخرى خلال عصر الفتوحات التي قاموا بها، وبدا غريباً من هؤلاء الذين ظلوا أجيالاً لا يتأثرون بما حولهم من حضارات زاهرة، أن يقبلوا إقبالهم الشديد على اقتباس كل ما يتفق وتعاليم الإسلام، ومن هذا يتضح أن بلاد العرب ليست النبع الذي انبثق منه الفن الإسلامي، وإنما تكَّون ذلك الفن من مختلف العناصر التي لم يسبق لها أن امتزجت مثل هذا الامتزاج القوي، ولا أن انسجمت في نغمة ذات تقاليد فنية ثابتة، فالزخارف النباتية - وهي حركة أساسية في الفن الإسلامي - اقتباس من الفن الفارسي، والعقد والقبة معروفان في العمارة من قديم الزمان، والمحراب المجوف مأخوذ عن " الشرقية" المعروفة في الكنائس القبطية، والأمثلة كثيرة على ما هو مستمد من الفن البيزنطي وغيره من الفنون.

وفيما عدا ما أخذ العرب عن الفن البيزنطي - عن طريق الفنانين والصناع البيزنطيين - لم تستطع أوروبا أن تقدم للعرب شيئاً يمكن اقتباسه أو المساهمة به في فن جديد خاضع لأصول دينية معينة، وإحساسات شرقية خاصة وعلى الرغم مما تنبهت إليه أذهان العرب من مشاهد بلاد الغرب، فان معايير الجمال الأوروبي لم تجتذبهم إليها بل ظلوا - منذ عصر الفتوحات - يضعون الصين في المرتبة الفنية الأولى بين أمم العالم.

والواقع أن تطور الفن الإسلامي وانتشاره في بلاد تمتد أكثر من ستة آلاف ميل، وفي زمن يقل عن قرن من الزمان، ليس مرده إلى سلطان العرب الحربي وقوتهم العسكرية، بل إلى الأفكار المثالية التي دلت دائماً على أنها أبلغ أثراً من سلطان الجيوش، ونعود فنقول: إنه لو كان انتشار الإسلام بحد السيف، لما قدر لتأثيره وفنونه أن يستمرا أكثر من جيل أو جيلين، ولما وجدنا مادة خصبة لموضوع هذا الحديث. وقد اقتصرت الأعمال الفنية في بداية الأمر على ما أنشأه المسلمون من مساجد، إذ اشتدت حاجة الناس - أول عهدهم بالإسلام إلى دور للعبادة في كافة

بلاد الإمبراطورية العربية المترامية، ويمكن القول إن الناس أتموا ما احتاجوا إليه من تلك المساجد في سرعة فائقة، ثم إن العرب حوّلوا - بطريقة تتفق ومطالب الإسلام - عدداً من الكنائس كانت قبلاً معابد وثنية، ثم زادت حركة التعمير والبناء وأخذ الفنانون والصناع والعمال ينتقلون من مكان إلى مكان، وينفضون أيديهم من عمل تم إلى مشروع يراد إتمامه حاملين معهم أصولاً فنية مقررة، صارت طرازاً واضح المعالم على مر العصور، ثم أخذ كثير من العرب الفاتحين - الذين عاشوا رحّلاً في بلادهم - يتنقلون في أرجاء إمبراطوريتهم، إثر تخلصهم من الضغط الاقتصادي الذي استحكم في شبه الجزيرة، واقتبس هؤلاء فيما اقتبسوه صوراً ورسوماً كلامية وفنية، أعانت على نشر الفن الإسلامي، وأدت في النهاية إلى وحدته.

ويعتبر حب العرب للجمال، القوة الدافعة للفن الإسلامي، ثم أخذ هذا الفن عن الفرس روعة الشكل، وبهجة اللون، وبفضلهما بلغ ما بلغ من تنوع داخل نطاقه العام، وهذا التنوع ذاته أحد الخصائص القوية التي يمتاز بها الفن الإسلامي.

ولأول مرة - عقب فتح فارس سنة ٦٣٦-٦٤١ اتصل العرب اتصالاً وثيقاً مباشراً بشعب على جانب كبير من الحضارة، ويعد دخولهم المدائن - وهي العاصمة الكبرى لملوك ساسان - حادثاً هاماً بالنسبة إليهم وبالنسبة إلى العالم كله، ورأى العرب النعمة وفيرة وحياة الناس يسيرة، على غير عهدهم ببلادهم، فالطعام كثير، والدعة شاملة، والثقافة يانعة، والرفاهية لا عهد لهم بها، إلا فيما سمعوه عن الترف البيزنطي.

ولا غرابة أن تغدو هذه المرحلة بداية تحول خطير في تاريخ العرب، على أنه إذا كان من المحتمل أن يجنح العرب إلى تحطيم ما لم يستطيعوا حمله من مغانم البلاد المفتوحة - كما يفعل الغزاة عادة - فإنهم لم يلجؤوا فعلاً إلى تلك الوسيلة، وإن ظل ما استولوا عليه، مما خف حمله وعظم شأنه، غير معروف لدينا تماماً.

وعلى الرغم من إعجاب العرب الواضح بالحضارة الفارسية، فإن طموحهم المعروف دفعهم إلى أن يخلقوا لأنفسهم حضارة خاصة بهم، وإن كان إحساسهم بالعجز عن مواجهة مشكلة حكم شعوب تفوقهم ثقافة، جعلهم يجتهدون في مسألة

تلك الشعوب، بأن أدخلوا في خدمتهم رجالها من الشعراء والفنانين والصناع، فسنحت بذلك فرصة جديدة لازدهار الأدب والفنون الفارسية، حتى أضحت نفسها جزءاً من الفن الإسلامي.

على أنه ليس معروفاً على وجه التحديد، الدور الذي قام به الفرس في بلاط الأمويين بدمشق، وإن كان من المعروف جيداً أنهم شغلوا معظم المناصب الإدارية والثقافية الخطيرة مدة قرنين أو ثلاثة من حكم العباسيين في بغداد، أي إن نفوذهم بقي إلى أن استولى عليها هولاكو حفيد جنكيزخان، ولا شك أنهم كانوا عاملاً رئيسياً في نمو مدرسة فنية جديدة يطلق عليها " فن ما بعد الساساني"، وهو الفن الذي نشأ بعد زوال الساسانيين وأوائل عهد المسلمين، والذي لم يبق لنا منه - لسوء الحظ - إلا القليل.

في الوقت الذي خبا فيه الأوروبيون في ظلمة العصور الوسطى وجهالتها، برع الفرس في مختلف الفنون والصناعات وفروع العلم المتنوعة، مثل: الطب، والفلسفة، والفلك، والملاحة، بل أخذت شعوب حديثة عهد بالإسلام - كشعوب شمال أفريقيا وإسبانيا - تسير بخطوات واسعة نحو التقدم والمدنية.

أما أهل الغرب فقد ظلوا على جهل بتغلغل الأثر الفارسي في الفن والثقافة في جزء كبير من أوروبا وآسيا، ومرجع ذلك الجهل، وسببه الدراسات الكلاسيكية واتخاذها أساس التعليم عندهم، فقد آمن أهل أوروبا إيماناً راسخاً بالحضارة اليونانية والرومانية، ثم بالحضارة المصرية، واعتقدوا أن تلك الحضارات هي وحدها التي تستحق الدرس والبحث.

ظل طلاب العلم من الأوروبيين يلقنون في أسلوب بالغ التأكيد، أن انتصار الإغريق في واقعة ماراتون، وترموبيلة، وسلانيس - في القرن الخامس قبل الميلاد - أنقذ حضارتهم من تدمير محقق على أيدي الفرس البرابرة العتاة. كما لقنوا أن قورش ودارا وإصبركسيس من عظماء ملوك الفرس، ولكنهم لم يلقنوا أن الأسرة التي انحدر منها هؤلاء، وهي الأسرة الأخمينية (٣٣٠- ٥٥٠ق.م) قد حكمت بعناية ورعاية وحسن تدبير أكبر إمبراطورية عرفها التاريخ وقت ذاك، وأن الحضارة الفارسية بلغت من السمو والتقدم ما لم تبلغه الحضارة الإغريقية في تلك الأيام.

وإذا كان من المعروف أن الفن هو المرآة التي تنعكس عليها عقلية أصحابه، فإن تقدير خصائص فن ما لشعب ما يتطلب فهماً صحيحاً سليماً، فعلينا أن نلم إلمام العارف بوجهة نظر ذلك الشعب الفلسفية وعواطفه الدينية، وهذا لازم جداً بالنسبة للفن الفارسي.

والفن الفارسي على عهد المسلمين ببلاد فارس، فن إسلامي صرف، غير أنه يفوق أروع ما جادت به مدارس ذلك الفن من حيث دقة الشكل وانسجام اللون، وحسن الذوق، وكمال الأداء، وهي صفات قل أن توجد على هذه الصورة في فن آخر.

وإذا سألنا عن أسباب ذلك، كان الجواب أن الفرس عاشوا منذ فجر تاريخهم أمة مثالية، بل أكبر أمة مثالية عرفها التاريخ، ويمكن تأييد هذه المقولة - التي تبدو غريبة - بما هو باق من آثارهم، والناظر المتأمل في تاريخ الفرس وآثارهم القديمة، لا يستطيع أن ينكر ما نقول.

ومن المحتمل - من باب الفرض العريض - أن يكون إنسان قبل إبراهيم أو شعب أقدم من إسرائيل، عاش عيشة التوحيد واطمأن إليها وآمن بها، ولكن هذا الاحتمال لا يتفق وما جاءت به الأديان، ولا يتمشى والأفكار السامية، على أن موضوع الأسبقية الدينية في عقيدة التوحيد، لم يدرس دراسة موضوعية بعد، ولم يشغل العلماء أنفسهم بالموضوع لذاته بسبب ما يحيط ذلك الموضوع من ادعاء وغرور جنسي.

ومع ذلك فليس من السهل أن نتجاهل ما عثر عليه الباحثون عن الفرس القدماء من أن عقائدهم الدينية لم تخرج عن الإيمان بإله واحد، مع وجود قوى أخرى مناهضة لفكرة الخير، وهي ما يشابه فكرة الشيطان عند اليهود، ويحيط بالإله الواحد عددٌ من الآلهة الثانوية لها طبيعة الملائكة، ولها من القداسة ما للملائكة الأربعة العظام الوارد ذكرهم في كتاب أخنوخ، وهم: جبريل، وعزرائيل، وميكائيل ورفائيل. وهذه الآلهة الثانوية في الديانة الفارسية تشبه القديسين الذين عرفتهم المسيحية أول عهدها، وحين أخذت جماعات من الإيرانيين تهاجر إلى أواسط آسيا والهند حوالي القرن العاشر قبل الميلاد، كانت الهند حينذاك تؤمن بالديانة الويدية، وهي ديانة لا تعترف بالوثنية إطلاقاً.

ويتضح مما سبق وجه الشبه بين عقائد الإيرانيين القدماء واليهود في فكرة

التوحيد. وإذا كان " العهد القديم" وعد بجزاءات مادية للثواب والعقاب، فإن معتقدات الفرس - قبل الإسلام - عن الحساب في الآخرة، تتلخص في أن عمل الفرد ليس شيئاً بجانب النية الطيبة أو الشريرة التي يستوجب صاحبها من أجلها الثواب أو العذاب، وتلك هي فكرة الجنة والنار المعروفة.

ومن المدهش أن نجد في بعض آيات العهد القديم ما يدل على انتشار الوثنية بين اليهود، كما نجد يشوع وهوشع يذيعان على الناس أوائل القرن السابع قبل الميلاد: أن الإيمان بالله يتعارض وعبادة الأصنام، وأن الصور المنحوتة محرمة بنص ما جاء في التوراة من سفر الخروج.

وخالف الفرس الآشوريين والمصريين وغيرهم من حيث تحررهم من الفزع من الآلهة السماوية، ومما يبثه القساوسة في قلوب الناس من الخوف من تلك الآلهة، وجاءت فنونهم وأشعارهم خير شاهد على تحررهم من ذلك الخوف الذي تملك جيرانهم.

وأيد كراهية الفرس للوثنية كثير من كتّاب الإغريق، وفي مقدمة هؤلاء المؤرخ هيرودوث حيث قال: " ولم يألف الفرس أن يقيموا لأنفسهم تماثيل أو معابد أو مذابح، وهم يتهمون من يفعل ذلك بالهوس والجنون، لأنهم لا يتصورون أن تكون للآلهة طبيعة مثل طبيعة البشر كما يعتقد الإغريق".

ولابتعاد الفرس عن عبادة الأصنام وكراهيتهم لها دلالات أخرى، إذ الحق أن مستنيري الفرس وعامتهم على السواء، كانوا - إلى ما قبل المسيحية - على درجة كبيرة من السمو الروحي، ساعدتهم على إدراك فكرة الإله الواحد الموجود، الغائب عن الأنظار، وهي الفكرة التي تناقض فكرة " الحلول" التي تعتبر أساس العقائد عند الشعوب البدائية.

وأكثر العقائد ذيوعاً بين الفرس هي المانوية التي انتشرت في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، بدرجة هددت كلاً من الزرادشتية والمسيحية لولا أنها حوربت بشدة منهما.

أما الزرادشتية - وهي أقدم الديانات الفارسية وأهمها - فيمكن تتبع آثارها في المراحل الأولى من التاريخ الفارسي، وهي تتركز حول عبادة مثرا (إله النور) واعتباره مصدر أهورا مزدا الإله الواحد الخالق، وهذه العلاقة تشبه إلى حد ما العلاقة بين الأب والابن (الرب والمسيح)، ويكون مثرا هو الإله الوحيد الذي يمنح

عبادة الرحمة والخلاص. وفي العهد الروماني كان مثرا مرموزاً إليه بالشمس والضوء واعتبر الإله المنقذ والإله الخصيم للكذب والخطيئة.

وأصبحت عبادة مثرا أواخر القرن الثاني الميلادي، ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية، وذلك على عهد الإمبراطور أورليوس، وكادت تصبح ديناً عالمياً في القرن الثالث الميلادي، واستمرت مدة طويلة مصدر خطر على المسيحية، وتعرضت الكنيسة لهجماتها في نواح كثيرة، وبذلت المحاولات لإيجاد نوع من التوافق بينهما، كتغيير موعد الاحتفال بعيد ميلاد المسيح من ليلة السابع من يناير إلى ليلة الخامس والعشرين من ديسمبر، وهي ليلة عيد ميلاد "مثرا" ذاته، الذي كان يتم الاحتفال به بإضاءة الأشجار بالشموع؛ رمزاً لرغبة الإنسان الصادقة في المساهمة بنصيب في مساعدة مثرا ليستطيع أن يمحو بضوئه ظلمة أطول ليلة في العام، وليحل محلها النور والخلاص، غير أن عبادة مثرا لم تلبث هي الأخرى أن حوربت كما حوربت المانوية من قبل.

ثم تحول الفرس إلى الإسلام عقب الفتح العربي لبلادهم، واعتنقوا المذهب الشيعي، ووجد التصوف بين الفرس والمسلمين بيئة صالحة للانتشار والازدهار مدة من الزمان.

وإذن، فالزخرفة النباتية (وهي ما يسمى الأرابك) التي تعد صفة مميزة للفن الفارسي قبل أن تصير صفة مميزة للفن الإسلامي، والتي يصعب تحديد بدايتها في جدار مبنى أو صحيفة كتاب، ولا كيف تنتهي فجأة حين تحول نهاية السطح دون استمرارها، إنما ترمز إلى فكرة الزمن والفضاء اللانهائي وقصور المعرفة الإنسانية عن إدراك حقيقتهما.

على أن الفرس قنعوا بقبول الأشياء قبولاً عاطفياً، ورضوا بذلك ما دام فيه رضا لإحساساتهم، وصرفوا النظر عن إدراكهم لها إدراكاً عقلياً كاملاً، ومن يدري لعلهم كانوا على علم ببعض نظريات المدرسة الإيلية الفلسفية، ففي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد قال برمنيدس وزينون في كلامهما عن المادة: إن الحقيقة الوحيدة هي ما أطلقوا عليه " الديمومة". وهي العلة المجردة التي جرى هيجل وراء البحث عنها دون جدوى، والتي تعتبر أصلاً لجميع الأشياء، وإذن فإن ما ندركه حسياً ليس له من الحقيقة غير ما نضفيه نحن عليه.

ملك الفرس زمام لغتهم الجميلة، واستخدموها استخداماً صحيحاً طلياً، ولو

أنهم أرادوا أن يجعلوا لها قواعد كما فعل الإغريق بلغتهم، لأمكنهم ذلك في يسر، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث حتى القرن التاسع الميلادي، على أقل تقدير، ولعل ذلك كان إيماناً منهم بنظرية " اللاحقيقة"، التي بالغوا في الوصول بها إلى أبعد حدودها المنطقية، وقالوا في النهاية: إن النظريات الفلسفية ليس لها حقائق كغيرها من الأشياء، فلا ضرورة إذاً لبذل جهد في صياغة تلك النظريات.

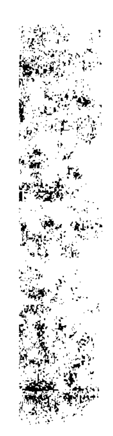
وظهر أثر تلك الفلسفة وانعكست أضواؤها على التصوير الفارسي، حيث بدا واضحاً أن حقيقة الموضوع ليست شيئاً ذا أهمية، بل هي ثانوية جداً إذا ما قورنت بالمؤثرات الزخرفية. ويبدو أن الفرس وجدوا أن الأحلام البديعة والخيال الجميل أكثر إيناساً ولذة من الحقائق الجافة الجامدة، حتى إن إعجابهم المجرد بالمنسوجات الغالية والأزهار الجميلة والحلى البراقة، لا يختلف عما لو كانت حالة في أشخاص. ولم يخرج تدوين الفرس للتاريخ عن هذا المبدأ، فلم تكن الحقائق وحدها في مادة ذلك الموضوع، بل إنهم أهملوا كثيراً من حوادث التاريخ، واستبدلوا به ما جمعوا من أشعار شعرائهم الذين أحالوا التاريخ أقصوصة عذبة ورواية مملوءة بالخيال، وتتمثل هذه الاتجاهات في الملحمة الفارسية الكبرى " الشاهنامة" التي ألفها الفردوسي (٩٤٠-١٠٢٠م)، وضحى أشعارها تاريخ ملوك الفرس في ستين ألف بيت استغرقت صياغتها ثلاثين عاماً، وعلى الرغم من أن الحقائق ليست هي أكثر تلك الأشعار، فإن الفرس يعتبرونها، وثيقة تاريخية هامة. ومن أمثلة ما فيها أن أعمال رستم الباهرة استغرقت ثمانية قرون، مع أنه لم يعمِّر هذه المدة بالطبع.

وقد تدفع الغرابة والدهشة بعض الناس للسؤال عن ذلك، فيجيب الفرس بقولهم: " ليس في الأمر ما يستدعي التفكير، إننا نحن معشر الفرس لا نعطي المسائل كل تلك الأهمية، فلماذا يعطيها السائل كل ذلك الاهتمام؟" .

وأخيراً فليس من المهم لدينا أن يعنى الفرس بإعطاء المظهر أهمية أكبر من الحقيقة، وإنما يهمنا ويشوقنا اهتمامهم البالغ بالقيم الزخرفية للأشياء ولو على حساب جوهر الموضوع، وهذا وحده هو ما نقدره ونعجب به في الفن الفارسي.

إشراقات التصوف في الفنون الإبداعية الإسلامية

د.محمود إسماعيل*



ليس الجمال - بحسب المصطلح الصوفي - قيمة مجردة بمقدار ما هو رؤية تفضي إلى "الخير الأسمى" الذي به تتحقق ذاتية المبدع. وتحقيق الذات، من زاوية ما، ليس سوى تحريرها... على هذا تتأسس العلاقة الوطيدة بين التصوف والفن الإسلامي، حيث يتكفل البحث التالي دراسة هذه العلاقة في مجالات: العمارة والتشكيل والموسيقى.

* أستاذ التاريخ بجامعة عين شمس- القاهرة

قَدْ يدهش المرء - للوهلة الأولى - من وجود علاقة بَيْن التصوف كنزعة دينية وبَيْن الآداب والفنون؛ باعتبارها إبداعاً بشرياً دنيوياً، لكنّ تلك الدهشة تنجلي حين نَعلم أنّ التصوف، وإن انطوَى على بُعْد دينيّ حادّ، إلا أنّ ظهوره وتَطَوُّره كان رهين معطيات تاريخية؛ إذ ظَهَر كرَدّ فعْل للإمعان في الدنيوية والاستغراق في حياة الترف بَعْد الفتوح الإسلامية وما نَجَم عنها من تغيير في نمط الحياة؛ وذلك بتملك الضِّياع الواسعة والغلمان والجواري ... إلخ والإسراف في المُتَع الحسية ..

أمَّا الفنون الإسلامية: فقَدْ نشأت وتطورَت مرتبطةً بالإسلام كعقيدة وحضارة، وأَبْدَع المُسْلِمون في فنون العمارة والزخرفة ... إلخ. وكان أعْظَم ما أبْدَعوا في العمارة الدينية: كالمساجد والأضرحة والأربطة والخوانق والتكايا، وكانت زخارفها - رَغْم المحاذير الفقهية - مستمَدَّةً من الدين في صورة رموز ذات دلالات دينية عامة وصوفية خاصة.

ولم تَكُنْ ظاهرة نشأة الفنون المرتبطة بالدين الإسلامي ظاهرةً إسلاميّةً خاصّةً؛ بلْ يُجْمِع مؤرِّخوها على أنّ نشأة الفنون بعامة انبثقَت من الدين أصلاً، يستوي في ذلك الفنون الوثنية وتلك التي ارتبطَت بالأديان السماوية .

لذلك .. عَوَّل دارسو التصوف ومؤرِّخو الفنون على مَناهج واحدة في مقاربة الموْضوعيْن؛ تأسيساً على كَوْن التجربة الصوفية وتجربة الإبداع الأدبي والفني تجربة واحدة من حيث " فردانيتها "، وكذا من كَوْنهما معاً - رَغْم تلك الفردانية - تَعتمدان على " الإلهام " بَعْد معاناة ومكابَدات ذات خصوصية ، ونتيجة لمحاوَلتهما تَجاوُز "المألوف ".

هذا بالإضافة إلى تَوَحُّد غائية الصوفي والمُبْدِع في محاوَلة استشراف " اليقين " بهدف توظيفه في تحسين الواقع وتغييره نَحْو الأفضل[١]، أو على الأقلّ تحقيق الذات وتحديد موْقفها من العالَم[٢].

من هُنَا، لم يخطئ " دوركايم " حين قال بوثوق العلاقة بَيْن الدين والفنّ؛ حيث كان الفنّ - في طور نشأته على الأقل - يَتخذ موضوعه من الطقوس الدينية[٣].

وإذ غَلَب الدين على نمط الحياة في المجتمعات الإسلامية في أطوار تكوينها وازدهارها واضمحلالها، وإذ نشأ التصوف وازدهَر ليَسُود ثقافة تلك المجتمعات - منذ منتصَف القَرْن الخامس الهجري - فقَدْ تأثرَت الآداب والفنون الإسلامية تأثراً واضحاً بالدين عموماً والتصوف على وجْه الخصوص[٤]، بلْ توازت الظاهرتان طوال

العصور الإسلامية وتَلازُمَتَا مِن حيث التجربة المتوحِّدة والإبداع الفردي والمقاصد والغايات .

ونَحْن في غِنَى عن إثبات العلاقة بَيْن الشِّعْر - والأدب عموماً - في المجتمعات الإسلامية وغَيْر الإسلامية بصورة قاطعة وحاسمة ؛ إذ أثْبَت المتخصصون - في المجالَيْن معاً - أنّ الشِّعْر والتصوف تَجمعهما " المغامرة الفردية " لارتياد المجهول والكشف عن مكنوناته[٥] بهدف " إعادة الروح إلى عالَم تتآكل فيه روحانية الإنسان[٦]، شأنهما في ذلك شأن الفنان ، كذا توحد تجربة " المعاناة " بَيْن الثلاثة مِن أجْل الوصول إلى " الكشف " الذي يعيد إلى الحياة تَوازُنها[٧].

كما يَجمعهما - أيضاً - ما أسماه " كوني ولسون " " الوعي المزدوج "، والمتمثل في واقع "مأزوم" واستهداف تحقيق واقعٍ جديد، وليس ذلك - بطبيعة الحال - بالأمر الهيِّن"؛ فلا يُمْكِن خَلْق حقيقة الأشياء بنَفْس السهولة التي يُمْكِن بها نَفْي حقيقة الواقع"[٨].

لِذلك كان المتصوف والفنان والشاعر مِن طينة خاصة؛ إذ ينطلقون جميعاً مِن نظرية في " القيم "، وبرغم تَنوُّع تلك القيم - شكلانيّاً - إلا أنّه يَجمعها معاً قيمة "الجَمَال " [٩].

والجَمَال هُنَا ليس قيمةً " مجرَّدةً " بقَدْر ما هو رؤية تُفْضي إلى " الخير الأسمى " - حسب المصطلح الصوفي - الذي به تتحقق ذاتية المبدِع، متصوِّفاً كان أم شاعراً أم فنّاناً، وتحقيق الذات يعني مِن زاويةٍ ما " تحرير الذات " [١٠].

تلك مقدمة نظرية ضرورية ولازمة مِن أجْل مقارَبة موضوع شائك عن علاقة الفن الإسلامي بالتصوف. وعندنا أنّ صعوبة تلك المقاربة قَدْ لا نَجِدها في دراسة العلاقة بَيْن الأدب والتصوف ؛ نظراً لأنّ الكثيرين مِن المتصوفة أبْدَعوا أدباً - شِعْراً ونثراً - بدرجة غزيرة، تتمثل - على سبيل المثَال - في أدب الزهد والرقائق وأدب المناجاة والابتهال والمديح النبوي، كما يُشَكِّل الشِّعْر الصوفي ركناً ركيناً مِن أركان الشِّعْر العربي، بلْ إنّ النقاد الحداثيين المعاصرين اعتبَروا كُلّ المأثورات الصوفية النثرية شِعْراً اعتبَره البعض مرجعيّةً هامّةً لِقصيدة النثر الحداثية.

على أنّه من الصعوبة بمكان، الحديث عن متصوفة أبْدَعوا فنّاً بذات الدرجة التي أنْتَجوا بها أدباً .

ومع ذلك .. يُمْكِن رصْد العلاقة بَيْن التصوف والفنون الإسلامية في حقول

العمارة والتشكيل والموسيقى ..

في مجال العمارة : يتفق الدارسون على حقيقة كَوْن العمارة الدينية - مِن مساجد وأضرحة وخانقاهات - تشكِّل ركناً أساسيّاً مِن أركان العمارة الإسلامية ، بلْ تبزّ العمارة العسكرية وحتى المدنية (١١) .

وتَعكس كُلّ العمائر الدينية بُعْداً رُوحانيّاً وثيق الصلة بالتصوف(١٢).

وخلال العصور الإسلامية المتأخرة - من منتصف القَرْن الخامس إلى أوائل القَرْن العاشر الهجري - أصبَح التصوف الطُّرُقي ثقافة الحكام والرعية في آن؛ إذ تَبارَى الحُكّام - وزوجاتهم - وحتى اللصوص التائبون، في إنشاء العمائر الدينية وإيقاف الحبوس والأرزاق لِلإنفاق عليها؛ ذلك أنّ مُعْظَم السلاطين كانوا مِن المُسْلمِين الجدد - مُعْظَمهم مِن عناصر بدوية تركية ومغولية ومماليك أرقّاء - كما تولوا الحُكْم عن طريق " الغلبة "؛ الأمر الذي حفَّزَهم على إكسابه صفة المشروعية الدينية، فتباروا في تأسيس المساجد والخوانق والتكايا والأضرحة وإرضاءً لِشيوخ الطُّرُق الصوفية الذين شكَّلوا قوّةً عظمى اتخَذوا منها سنداً لِحكوماتهم (١٣).

ويخبرنا ابن بطوطة عن تَعاظُم أعداد العمائر الدينية في أقطار العالَم الإسلامي وما بَلَغَتْه مِن عظمة وجلال(١٤)، وإنْ كانت زخارفها فجّةً غَيْر متجانسة(١٥)وما يعنينا أنّ البُعْد الصوفي ظَهَر واضحاً في تلك الزخارف؛ إذ غَصت بصوَر البَشَر التي حَرَّمها الفقهاء وأباحها المتصوفة(١٦).

وشاعت تلك الظاهرة في أقطار المشرق: كالهند؛ حيث تأثرَت بمعطيات دينية صوفية وثنية(١٧)، كما تعاظمَت في آسيا الصغرى؛ حيث تَعاظَم أمْر " فتيان الأخية " التي كانت زواياهم تَقُوم بمهام أخلاقية صوفية: كإيواء الغرباء، وتقديم العون لِقوافل الحُجّاج والتجار (١٨).

وبديهيّ أنْ تَنتشر في بلاد المغرب والأندلس ؛ حيث لَعِبَت الزوايا دوراً هامّاً في "الجهاد " ضدّ نصارَى الأندلس ووثنيّي أفريقيا السوداء.

أمَّا عن أثر التصوف في الفن الإسلامي: فمعلوم أنّ التصوف والفنون معاً تَأثَّرا بعقائد ونِحَل فارسية ونصرانية، ومعلوم - أيضاً - أنّ المحاذير الدينية لَعِبَتْ دوراً سلبيّاً في فنون العصور الإسلامية الأولى؛ لِذلك جرت الزخرفة والنقوش على نمط مستلهَم مِن الخطوط الهندسية والآيات القرآنية، دلالةً على انتصار الإسلام على الديانات السابقة (١٩)؛ الأمر الذي جَعَل المُسْلِمين يَنظرون إليها بتوقير وإجلال.

كما احتوت تلك الزخارف على دلالات رمزية صوفية: كتصوير المشكاة التي تشعّ أنواراً معبِّرةً عن روحانيات صوفية، كما رَمَز بعضها إلى مفهوم " الصفاء " الذي اشْتُقّ منه مصطلَح " التصوف " في نظر بعض الدارسين؛ باعتباره يشكِّل جوهر التجربة الصوفية.

ولا غرو؛ فقَدْ ذَكَر " جلال الدين الرومي " - المتصوف الكبير - أنّ " ما كان جميلاً رائق الحُسْن ففيه صنع مِن أجْل الإحساس السليم الذي يدركه ويتذوقه الصوفي"[٢٠]، ويَنُمّ ذلك عن صلة وثيقة بَيْن الإبداع الفني الجمَاعي وبَيْن التصوف؛ باعتبار هذا الإبداع الجمَالي البشري يَرمز إلى " علْم الله وقُدْرته "؛ فالله جميل يحب الجمَال.

وقَدْ ذَكَر الغزالي - رائد التصوف السُّنِّي - في هذا الصدد أنّ الصور الجميلة التي يَرى فيها الرائي المتصوف " كشفاً عن صفاتها الباطنة التي يرجع حاملها عند البحث إلى علْم الله وقُدْرته "[٢١].

وهذا يعني أنّ رؤية الصوفي - كرؤية الفنّان - تَتجاوز المظهر السطحي لِلأشياء؛ " فالجمَال يَنقسم إلى: جمَال الصورة الظاهرة المدرَكة بعيْن الرأس، وإلى جمَال الصورة الباطنة المدرَكة بعيْن القلب ونُور البصيرة " [٢٢].

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لِلتصوف السُّنِّي فقَدْ كان أكْثَر عمقاً ودلالةً عند "المتصوفة العرفانيين الشيعة" الذين يعوِّلون على التأويل الباطني حتى بالنسبة لآيات القرآن الكريم ..

يقول أحدهم: إنّ الصورة الظاهرة إنّما عُملَتْ لِكَيْ تدرك الصورة الباطنة، والصورة الأخيرة تشكَّلتْ مِن أجْل إدراك صورة باطنة أخرى؛ على قَدْر نفاذ البصيرة[٢٣].

وعند ابن عربي - المتصوف العرفاني - أنّ الكمال الإنساني يَقْتَضِي الكمال الفني؛ فالإنسان الكامل " يَجْمَع في نَفْسه صورة الله وصورة العالَم ، وهو وحْده الذي تتجلى فيه الذات الإلهية بِكُلّ الصفات والأسماء "[٢٤].

ويَنُمّ فنّ " الأرابيسك " عن اقتران تَداخُل الذوق الصوفي مع الذوق الجمَالي؛ "فالتجريد " في تلك الزخارف مستمَدّ مِن تجريد " الوحدانية " في عقيدة الإسلام[٢٥]، و"التيمات " المتكررة اللامتناهية تَنُمّ عن الوجود الإلهي المتجلي في الكون، والزخارف الهندسية ذات صلة بعلم الباطن عند متصوفة الشيعة [٢٦]؛ إذ

تنطوي على دلالات روحانية؛ دُون أنْ تتخلى عن نكهتها الحسية، بلْ إنّ استخدام " اللون " كان مرتبطاً برموز ذات دلالات روحية (٢٧) .

خلاصة القول: إنّ دَوْر المتصوفة في إثراء الفن الإسلامي غلب على موقف الفقهاء الذين فقدوا نفوذهم وهيبتهم؛ مصداق ذلك: ما نجده مِن ذيوع تصوير الإنسان في العصور الإسلامية المتأخرة بَعْد أنْ كان محرَّماً خلال العصور الأولى؛ فقَدْ جرى تصوير الأنبياء والرسل في مخطوطات الصوفية . وغَيْر الصوفية - بلْ صُوِّر الرسول - ﷺ - بهدف شَرْح عقائد الإسلام وتقريبها مِن أذهان وقلوب المُسْلِمين الجدد (٢٨) مِن المماليك والمغول والأتراك، كما جرى تصوير الملائكة في المخطوطات الإيرانية المتأخرة، والأهمّ تصوير " الدراويش " في أعمال " بهزاد " الفنّان الأشهر (٢٩)، والأكثر أهميّةً أنّ هذه الصور الخاصة بالمتصوفة عَكَسَتْ بُعْداً اجتماعيّاً وأخلاقيّاً صوفيّاً؛ إذ وُجِدَتْ صوَر لِشيوخهم برفقة السلاطين، وأخرى بَيْن العامة؛ بما يرمز إلى نزعة المساواة في أجْلَى صوَرها (٣٠) .

وإذ أثَّر التصوف في العمارة والفنون الإسلامية على النحو الذي عالجناه سلفاً فقَدْ أثَّر فنّ الموسيقى بدَوْره في التصوف؛ إذ كانت تصاحِب أذكار المتصوفة وابتهالاتهم؛ باعتبارها تُفْضي إلى " تطهير النَّفْس والتجاوز عن الذنوب"(٣١)؛ باعتبارها - في نظرهم - "تجلِّياً جَمَاليّاً معبِّراً عن الجَمَال الإلهي في الكائنات"(٣٢).

ولا غرو؛ فقَدْ رَمَزوا بالألحان الموسيقية إلى دلالات صوفية (٣٣)، لِذلك لا ندهش إذا ما وَقَفْنَا على بعض أعلام الموسيقى ممَّنْ كانوا متصوفة (٣٤).

يفشي هذا العَرْض الموجَز عن حقيقة الارتباط الوثيق بَيْن التصوف والفنون الإسلامية ؛ حيث تَبَادَلاَ - جدليّاً - دَوْر التأثر والتأثير.

الهـوامش :

(١) راجع: جان دوفينو: سوسيولوجيا الفن (الترجمة العربية)، بيروت، ١٩٨٢ ص٦ وما بعدها.

(2) Hortickg: Encyclopidie de Beau, Art Alcam, Paris, 1952 p.28 .

(٣) عن المزيد في هذا الصدد راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.. طور الازدهار، القاهرة ٢٠٠٠م ج٣، ص١٥٦.

(٤) نفسه: ص ١٦٢.

(٥) راجع: كولن ولسون: الشعر والصوفية (الترجمة العربية)، بيروت، ١٩٧٢، ص ٨.

(٦) نفسه: ص٩.

(٧) نفسه: ص ١٥.

(٨) نفسه: ص٦٩.

(٩) جورج سانتيانا: الإحساس بالجمال (الترجمة العربية)، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٦٧.

(١٠) نفسه: ص٣١٢.

(١١) راجع: تراث الإسلام، تحرير: بوزورث وشاخت، الكويت، ١٩٨٨، ج١، ص٣٦٤.

(١٢) نفسه: ص٤٠١.

(١٣) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا.. طور الإنهيار، ج٢، ص١٤٧.

(١٤) أنظر: ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار، بيروت ١٩٨٥، ج١، ص ١٩٨، ٢٠٨، ٢٢٢ على سبيل المثال.

(١٥) زكي محمد حسن: فنون الإسلام، القاهرة، د.ت. ص ٢٧٦.

(١٦) ابن بطوطة: المرجع السابق، ج٢، ص ٤٥٨ ، ٤٨٣.

(١٧) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٨٩.

(١٨) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا.. طورالإنهيار، ج٢، ص ١٥١.

(١٩) تراث الإسلام، ج١، ص٤١٣.

(٢٠) نفسه: ص ٤٢٤.

(٢١) الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت، د.ت. ج٤، ٣٠٣، ٣٠٤.

(٢٢) نفسه: ص٣٠٣.

(٢٣) تراث الإسلام، ج١، ص٤٢٨.

(٢٤) نفسه: ص ٤٢٩، ٤٣٠.

(٢٥) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية (الترجمة العربية)، بيروت،١٩٧٧، ص ٢٣٣، ٢٣٤.

(٢٦) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا.. طور الازدهار، ج٢، ص١٧٧.

(٢٧) أبو صالح الألفي: الفن الإسلامي، القاهرة، د ت. ص ١٠٥.

(٢٨) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٦٦، ١٧٠، ١٧١.

(٢٩) نفسه: ص ١٩١.

(٣٠) نفسه: ص ١٩٢، ١٩٣.

(٣١) أنور الرفاعي: تاريخ الفن عند العرب والمسلمين، دمشق، ١٩٧٧، ص ١٩٠.

(٣٢) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣٢) تراث الإسلامي، ج٢، ص ٣٧٢.

(٣٤) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا.. طور الانهيار، ج٢، ص ١٦٠، ١٦١.

الروح الصوفية في النظريات الجمالية العربية - الإسلامية.

الأستاذ الدكتور انور فؤاد أبي خزام*

يحاول الباحث في هذه الدراسة تحديد الرؤى الأساسية التي يحملها المتصوفة المسلمون إزاء الجمال وبلورة هذه الرؤى على نحو نظريات واتجاهات، وهو يحاول ذلك من خلال العودة إلى البدايات الأولى للنظريات الجمالية عند العرب والمسلمين وتتبع السياق التاريخي لذلك مع تأكيده على نظريات الغزالي، وابن عربي والجيلاني في هذا المجال.. ويخلص إلى نتيجة أن صورة الجمال الحقيقي بنظر الصوفية تتحقق عند انطباق الجمال الذاتي على جمال العالم، فيصير العالم مرآة للجمال الإلهي الأبدي.

* أستاذ مادة التصوف في الجامعة اللبنانية.

هل وضع العرب المسلمون نظريات في الجمال؟ وهل كانت لديهم جماليات أو علم جمال يفسر فلسفتهم الفنية؟ الحقيقة التي ينبئنا بها التراث المكتوب للحضارة العربية الإسلامية أن العرب المسلمين تركوا لنا مقتطفات وشذرات، وأحياناً شروحات يمكن تسميتها بكل تأكيد نظريات في الجمال، وهذه الحقيقة تجيب عن السؤال الأول إيجاباً، أما السؤال الثاني، وهو أكثر تعقيداً وارتباطاً بأزمتنا المعاصرة، فيبدو أن الجواب عليه يعود إلى التراث العربي الإسلامي، لأننا نعتقد _ وهذا ما سنوضحه في هذا البحث _ بأن النظريات الجمالية العربية الإسلامية فسرت إلى حد مقبول نظرة المسلم إلى الفنون والآداب في كل مجالاتها، وحملت في طياتها روحاً صوفية مؤمنة أقامت بين الإنسان والألوهة تناغماً وانسجاماً وتوافقاً، وإن لم تصل إلى درجة الانتظام في أنساق وفرضيات ترفعها إلى مستوى العلم؛ فكيف عرضت هذه النظريات لمفهوم الجمال؟

عودة إلى الأصل:

في القرآن الكريم بعض الآيات التي تأتي على ذكر الجميل، وواحدة تأتي على ذكر الجمال. نذكر منها: **﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾** النحل ١٦، **﴿قال بل سولت لكم أنفسكم أمراً فصبر جميل عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾** يوسف ٨٣ .

﴿وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل﴾ الحجر ٨٥ ، **﴿واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً﴾** المزمل١٠ ، **﴿فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً﴾** الأحزاب ٤٩ .

والجمال في الآية الأولى تعني الزينة وفاقاً لتفسير السيوطي[١]، أما الصبر الجميل فهو الصبر الذي لا جزع فيه، وكذلك الصفح الجميل[٢] ولا جزع فيه، يعني الحزن الذي يصرف الإنسان عما هو يصدده ويقطعه عنه[٣]، أما السراح الجميل فهو ما لا إضرار فيه[٤]، والهجر الجميل ما جزع فيه. فالجمال والجميل كما يرد في القرآن الكريم يقصد به الناحية الأخلاقية في التصرف، ولا يتطرق إلى معاني الجمال التي يهتم بها علم الجمال باستثناء الآية ٦ من سورة النحل التي يرد فيها ذكر الجمال بمعنى فني، لكن هذا المعنى عام جداً لا يرتبط بالنظريات التي دارت

حول الجمال عند المتصوفة المسلمين على وجه الخصوص، لكننا إذا انتقلنا إلى الأحاديث النبوية الشريفة فإننا نجد هذا الحديث المشهور: " إن الله تعالى جميل يحب الجمال"(٥). وهذا الحديث مع غيره من الأحاديث المماثلة يشكّل، على الرغم من اقتضابه الشديد، نقطة الانطلاق لكل ما جرى على لسان المتصوفة وتطور، من نظريات تتناول الجمال والجميل، فكيف ولماذا؟

لا شك أن إضفاء صفة الجمال على الله تبارك وتعالى، واعتبار هذه الصفة من صفاته عز وجل، رفعت من قيمة الجمال إلى أعلى الدرجات بعين المسلم وبعين المتصوف الإسلامي على وجه الخصوص، فالمتصوف المسلم كان يرى في الله تعالى غاية الغايات، ويحصر همه ووجده وذوقه في موضوعه بالذات، فهو كما قال أحد علماء التصوف(٦): " عبد موقوف مع الله بالله لله". وشرح معنى هذا القول السراج الطوسي(٧)، فقال: " إن العبد يكون ناظراً إلى أفعاله ويضيف إلى نفسه أفعاله، فإذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى جميع الأشياء من الله قائمة بالله معلومة لله مردودة إلى الله..."(٨). فالله محور كل الاهتمام والسعي والعبادة والمعرفة، فإذا كان الله يحب الجمال فمن واجب الصوفي إذاً أن يحب الجمال بدوره، وهذا يستدعي بالضرورة معرفة الجمال وتقرير ما هو جميل، الأمر الذي يهيب به أن يفتش عن الخصائص التي تجعل من شيء ما متمتعاً بصفة الجمال، وبالتالي وضع الإطار النظري لتفسير هذا المصطلح. وكل ذلك يقود تدريجياً إلى تبني نظريات من طبيعة علمية تتناول هذا الموضوع، وهذا ما حدث بالفعل، فعندما تكلم المتصوفون عن الجمال وضعوا على غير علم منهم، المقدمات النظرية العلمية للجماليات الإسلامية.

وإذا رجعنا إلى الحديث النبوي الشريف الذي ذكرناه آنفا نجد أن الحديث هذا يرتكز على ثلاث دعائم هي: الله والجمال والمحبة، وهذه الدعائم الثلاث ستشكل لدى المتصوفة القاعدة التي يبنون عليها فهمهم لطبيعة الجمال، وهي قاعدة تتماثل إلى حد عجيب مع الثالوث المثالي الأفلاطوني " الحق والخير والجمال"؛ لأن الله حق في نظر المسلمين، والخير عندهم فيما اختاره الله، فإذاً اختيار الله حق في نظر المسلمين، والخير عندهم فيما اختاره الله. فإذا اختار الله تعالى محبة الجمال فلا بد أن تكون المحبة هي الخير بذاته، وهكذا يمكن القول بشيء من الحذلقة: إن النظريات الجمالية التي ترتكز على هذه الدعائم هي نظريات من طبيعة مثالية عرفانية، وإن كانت مستمدة من السنة النبوية الشريفة، وهي قريبة من العلم ولو

كانت مبنية على الحدس والذوق.

هل كان المتصوفون المسلمون مجرد رجال نظر فيما يتعلق بالفنون؟ كلا؛ ففي الواقع إن التاريخ ترك لنا أسماء رجال عظام، في دنيا الفنون المرئية والقولية والسمعية كانوا من المتصوفة، فالحسن البصري هو رائد المتصوفين وشيخ الزهاد[٩]. كان خطاطاً مبدعاً خطت ريشته الأشكال الأولى لخط الثلث الرائع، ومالك بن دينار كان يكسب قوت يومه من كتابه "نسخ من القرآن الكريم"[١٠]. ويحيى الصوفي كان من كبار الخطاطين. وإذا عرجنا على فن الشعر فإننا نجد شعراء كباراً كالحسين بن منصور الحلاج وجلال الدين الرومي، وفريد الدين العطار، ورابعة العدوية، والقائمة طويلة. كما أن ألقاب بعض المتصوفة كالحلاج والنساج[١١]، والوراق[١٢] والدقاق، والخراز، والكتاني[١٣]... إلخ، تدل على صلة بالحرف والأعمال اليدوية، في وقت لم تكن الحرفة قد انفصلت عن الفن الجميل، بل كان يفترض في صاحب الحرفة أن يكون فناناً بدوره. فإذا أضفنا إلى هذه القرائن طبيعة الأعمال الفنية الإسلامية من نقش ورقش وخط ورسم وتزويق، العميقة البعد، والتي تتطلب تركيزاً عالياً جداً، يشبه إلى حد ما التركيز الذي يتدرب عليه العابد في مذهب الزن البوذي، نستنتج بشكل مؤكد تقريباً أن روحاً صوفية عالية ومتطورة أحاطت بهذه الروائع العظيمة.

البدايات الأولى للنظريات الجمالية العربية:

الجمال في " لسان العرب" هو مصدر الجميل، والفعل جمل: هو مرادف للحسن الذي يكون في الفعل والخلق، وجمَّل الشيء: زينه، ومن هنا ارتباط التجميل بالفن، لأن الزينة فن، إذا اعتبرنا أن المدلول العام لكلمة فن هو كل صناعة إنسانية، أوكل إنتاج مصنوع artifact، وهناك من فرق بين الحسن والجمال، فقال بأن الحسن يلاحظ لون الوجه، والجمال يلاحظ صورة أعضائه، والملاحة تعمها جميعاً؛ فكل مليح حسن وجميل معاً[١٤]. وقد يكون في وجدان العرب القدماء صلة بين الجمال والسمنة والضخامة. فالجمول: هي المرأة السمينة، والجمالي من الرجال: الضخم الأعضاء التام الخلق ويقول أبو العلاء الثقفي: "جميل أخذ من الجميل" أي: الشحم الذائب، لأن الإنسان إذا سمن حسنت حاله وظهر جماله. ونحن نعلم أن المقاييس الجمالية التي كانت معتمدة من الفنانين الغربيين الكلاسيكيين كانت تعتبر السمنة

دليلاً للعافية والخصوبة والجمال. ونلاحظ هذه القاعدة على سبيل المثال، في رسوم روبنز وأضرابه، كما أن اعتبار السمنة، والسمنة المفرطة بخاصة، كدليل أو رمز للجمال، أمر يعود إلى أزمنة قديمة جداً في الحضارة والفنون؛ ففي الآثار الفنية المكتشفة للعصر الحجري القديم (من ٣٥٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠ عام قبل المسيح) نرى ربات الجمال المنحوتة في تلك الفترة، تبرز الجمال الأنثوي بمنتهى البدانة والسمنة المفرطة والضخامة، وفي حديث الإسراء: " ثم عرضت له امرأة حسناء جملاء"[١٥] أي: جميلة مليحة، والجميلة هي التي تأخذ ببصرك على البعد، والمليحة هي التي تأخذ بقلبك على القرب[١٦]. وينقل عن أبي عمرو الكسائي هذا البيت:

فهي جملاء كبدرٍ طالعٍ بذت الخلق جميعاً بالجمالِ

والجملاء، التامة الجسم من كل حيوان. فإذا جمعنا هذه المعاني تبين لنا أن الجمال عند العرب يتضمن الضخامة، والسمنة، والتمام، والأخذ بالبصر والقلب (الجاذبية)، ولا يقتصر الجمال على الصورة المحسوسة، بل يتعداه إلى المعاني. فالحديث النبوي الشريف الذي أوردناه عن جمال الله تبارك وتعالى، يعني حسن أفعاله وكمال أوصافه؛ فيكون الجمال في منظور العرب ذا أبعاد ثلاثة: بعد خلقي (المحبة والأفعال الحسنة)، وبعد شكلي (الضخامة والسمنة والتمام)، وبعد حسي عاطفي (الأخذ بالبصر والقلب).

على أية حال يجب علينا أن لا نبالغ في تحليل واستنباط مقاصد العرب من استعمالهم لمصطلح الجمال في كلامهم أو شعرهم انطلاقاً من تفاسير المعاجم القديمة وآراء اللغويين والشعراء، فالحقيقة أن التراث العربي لم يخرج لنا نظريات فعلية في الجمال حتى المنتصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وفي الوقت الذي بلغ التفاعل بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الفلسفي اليوناني ذروته. وقد كانت الفنون الإسلامية، من رسم وخط ونحت ورقش وعمارة، قد وصلت إلى حد رفيع جداً من الإتقان والتفرد والشخصية في الأسلوب والنمط والطراز، الأمر الذي يعني أن هذه النظريات هي نظريات إستطيقية، ولعله من الصواب القول بأنها نظريات في الجمال، ولقد كان الإمام أبو حامد الغزالي المتصوف الرائد الذي تكلم على الجمال، فاتحاً الباب أمام أهل التصوف من بعده. وهكذا كرت المسبحة، فوجدنا ابن عربي، وهو من كبار الصوفية وعلمائها، والكاشي السمرقندي، والشريف الجرجاني، وعبد الكريم الجيلي، والتهانوي، يفردون الصفحات والفواصل

للكلام على الجمال، وأصبح الجمال مصطلحاً صوفياً أساسياً في دنيا التصوف الإسلامي. فكيف لفت روح التصوف نظرة العرب والمسلمين إلى الجمال؟

نظرية الغزالي (٤٥٠هـ / ١٠٥٩م-٥٠٥هـ / ١١١١م) في الجمال:

يمثل الغزالي بشكل رئيسي الاتجاه الصوفي المحافظ في التراث العربي الإسلامي، وهذا الاتجاه الصوفي يتناول قضايا عملية كالصلاة، والصوم والوضوء... الخ. وقضايا نظرية كالمحبة والشوق والأنس والرضا... إلخ، وبالرغم من أن الغزالي يشدِّد إلى أبعد الحدود على اعتبار النقل مصدر الحقيقة، ويهفت الفلسفة ومنتحليها، فقد تأثر بشكل لا يمكن إنكاره بالاعتبارات الفلسفية السائدة في عصره؛ لذلك فكلامه النظري عن الجمال وما يتبعه، هو كلام متصوف، يجمع المنطق إلى الكشف الذوقي، ويبرهن انطلاقاً من أحكام الحديث، فيخص العقل أيضاً بدور لا يمكن إغفاله في معالجته للقضايا النظرية في التصوف، ومنها: معاني الحسن والجمال.

ونتعرف على مجمل نظرية الغزالي في الجمال مع ما يتفرَّع عنها, في مصنفه المشهور "إحياء علوم الدين", والنظرية مدرجة في كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا" في الفصل الثاني "تحت عنوان: بيان حقيقة المحبة وأسبابها وتحقيق معنى محبة العبد لله تعالى"[١٧].

ينطلق الغزالي من المحبة لأنه يأخذ بعين الاعتبار الحديث النبوي الشريف الذي يقول: "إن الله جميل يحب الجمال". فمحبة الشيء هي الدليل على جماله، ولإدراك هذا الجمال، وبالتالي معرفته، ومن ثم محبته، علينا أن نحلل الإدراك أولاً، لأن المحبة بنظر الغزالي لا يمكن أن تتصور " إلا بعد معرفة الإدراك"[١٨]. وهكذا يقسم الغزالي المدركات إلى ثلاثة أقسام:

١- ما يوافق طبع المدرك ويلائمه ويلذه.

٢- ما ينافي طبع المدرك وينافره ويؤلمه.

٣- ما لا يؤثر في طبع المدرك بإيلام وإلذاذ[١٩].

ويعقب الغزالي على هذا التقسيم فيقول: " فكل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك، وما في إدراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك"[٢٠]. فالحب إذاً هو ميل الطبع إلى الشيء الملذ، وعكسه البغض الذي هو نفرة عن الشيء المؤلم.

ولا نحتاج بعد هذا إلى عناء كثير كي نفهم من قول الغزالي أن الجميل هو ما

يحرك اللذة, لأنه موضوعها. فيكون الغزالي قد سبق إمانويل كانت وجورج سانتايانا بزمن طويل في قوله بترابط الجمال مع اللذة، وهو ما نصطلح على تسميته اليوم "بالنظرية المتعوية" hedonism; the pleasure theory.

ولما كان الجميل موضوع اللذة، فقد رأى الغزالي أن يفصل هذه اللذة ويحللها بالنسبة إلى الحواس أولاً. فوجد أن لذة العين في الإبصار، حيث تدرك الصور المليحة الحسنة والمبصرات الجميلة، ولذة الأذن في سماع النغمات الطيبة الموزونة الموسيقى، وهكذا، لكنه لم يكتف بالحب المقصور على مدركات الحواس الخمس، بل تناول ما دعاه بالحس السادس، واعتبره أعظم لذة وإحساساً بالجمال فقال: "فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر، والقلب أشد إدراكاً من العين، وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار، فتكون - لا محالة - لذة القلب، بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي تجل عن أن تدركها الحواس أتم وأبلغ..."[٢١]. وهنا يعود الغزالي إلى صوفيته فيفرق بين مستويين جماليين: المستوى الأول: هو الجمال العيني المحسوس، والمستوى الثاني: هو الجمال المعنوي المدرك بالعقل. ويصادر المستوى الأول لحساب المستوى الثاني؛ فمن لا يتجاوز اللذة الناتجة عن الإدراك الحسي إلى اللذة الناتجة عن الإدراك العقلي يبقى في درجة البهائم، لأن الحس السادس " فطنة القلب لا يدركه إلا من كان له قلب، ولذات الحواس الخمس تشارك فيها البهائم الإنسان..."[٢٢].

ويتابع الغزالي عارضاً لأسباب المحبة فيقول: أولاً إن الإنسان يحب الأشياء لارتباط حظه في دوام الوجود وكماله بها، كمحبته للمال والولد. وثانياً للإحسان، لأن حب القلب للمحسن اضطرار لا يستطاع دفعه. وثالثاً: أن يحب الشيء لذاته، عندما تكون ذاته عين حظه، وهذا الحب بنظر الغزالي هو الحب الحقيقي، وخير مثل عليه: حب الجمال والحسن، " فإن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال وذلك لعين الجمال، لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة..."[٢٣]. لذلك نحب الصور الجميلة لأجلها فقط, " ولا أحد ينكر كون الجمال محبوباً بالطبع"[٢٤]. وهكذا يكون الغزالي من المفكرين الرواد الذين نظروا لفكرة محبة الجمال كغاية بحد ذاتها، وهو ما نصطلح على تسميته اليوم " بالحس الجمالي" aesthetical SENSATION الذي يسمح بفهم وتذوق الأساليب الجديدة, في الفنون التشكيلية والسمعية التي ابتعدت نهائياً عن التمثل والمحاكاة.

الحسن والجمال بين المدرك الحسي ومدرك البصيرة:

الحسن والجمال يعنيان شيئاً واحداً عند الغزالي؛ فإذا نظرنا لهما كمعنيين متعلقين بالحواس يتكون لدينا بعضٌ من الصفات التي على أساسها يقوم الحكم الجمالي. وهكذا يكون المعنى الحسي لجمال شخص الإنسان هو التناسب في الخلقة والشكل، وحسن اللون، وكون البياض مشرباً بالحمرة، وامتداد القامة إلى غير ذلك.. لكن الحسن، بنظر الغزالي، ليس مقصوراً على مدركات البصر، والدليل على ذلك أننا نقول: هذا خط حسن، وهذا صوت حسن، فأي معنى لحسن الصوت إذا كان الحسن في الصورة فقط؟ ويضيف الغزالي بأن " ما من شيء من المدركات إلا وهو منقسم إلى حسن وقبيح، فما معنى الحسن الذي تشترك فيه هذه الأشياء[٢٥]؟ وبهذا السؤال يقرع الغزالي باب المسألة المركزية في الجماليات، لأن الجمال، كصفة مشتركة لجميع الفنون البصرية والسمعية والقولية والمختلفة، هو الموضوع الرئيس الذي يعنى به علم الجمال، ولا يترك الغزالي هذا السؤال من دون جواب، بل يعلّق فيقول: " كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له... "والكمال هنا يستحضر في الذهن المصطلح الأستطيقي المستعمل للدلالة على النفس الإنسانية[٢٦]. لكن مفهوم الكمال، في نظريات الغزالي في الجمال، هو مجموعة شروط ومزايا تقنية نقرر من خلالها المدى الذي بلغه العمل الفني من الجمال؛ ويقدِّم الغزالي مثلاً على ذلك بتعداده لكمالات الخط الحسن فيقول: "والخط الحسن كل ما جمع وما يليق بالخط من تناسب الحروف، وتوازيها، واستقامة ترتيبها، وحسن انتظامها .."[٢٧]. وجلي أن التناسب والتوازي، والاستقامة، والانتظام شروط ومقاييس جمالية لا زالت تستعمل في الحكم الجمالي حتى يومنا هذا، فيكون الغزالي عارضاً رائداً لبعض من المفاهيم والمصطلحات الرئيسة للأستطيقا.

لكن الغزالي لا يكتفي بالمعنى المتأتي من الحواس، لأن الحسن والجمال موجود بنظره في غير المحسوسات، لذلك يقال: خلق حسن، وعلم حسن، وسيرة حسنة، وأخلاق جميلة،... إلخ، وهذه صفات لا تدرك بالحواس الخمس، بل تدرك بنور

البصيرة الباطنة، وكذا أمور جميلة كثيرة؛ لذلك فمن حرم البصيرة الباطنة لا يدرك ولا يلتذ بالصور والمعاني الباطنة " وشتان بين من يحب نقشاً مصوراً على الحائط لجمال صورته الظاهرة وبين من يحب نبياً من الأنبياء لجمال صورته الباطنة..."[٢٨]، فمدرك البصيرة في التعرف على الجمال ومحبته أعلى بكثير من مدرك الحس، وكمالات الحس، ولما كانت صفات الباطن أقصى درجات الكمال، كان الحب في حالتها أعلى درجات الحب، ولما كانت أسباب المحبة لا يتصور كمالها واجتماعها إلا في حق الله تعالى، فلا يستحق المحبة بالحقيقة إلا هو. فإذا كان الجمال عند غالبية الناس هو جمال خلقة الإنسان، فإن هذه النظرة الشائعة لا تلج إلى المستوى الإنساني الرفيع الذي يرى الجمال في اللامحسوس، الجمال الخاص بأرباب القلوب من العارفين والصوفية.

لا يقف الغزالي إذاً عند الجمال المحسوس من الأستيطقا، بل ينطلق من الجمال المحسوس بوصفه واسطة أو مثلاً يعطى لإدراك جمالي أعلى. وهذا التدرج يمر من الجمال المتعارف عليه عند غالبية الناس، وهو جمال الخلقة، ولا سيما جمال خلقة الإنسان، ليرتفع إلى مستوى أعلى بنظر الغزالي، ويعني به جمال الفضيلة والأخلاق الحسنة، وهذا الجمال الجديد يركز على الصورة الباطنة؛ كحب المؤمن لنبي من أنبياء الله، وهو حب يعود بسببه إلى: المناسبة الخفية بين المحب والمحبوب، إذ رب شخصين تتأكد المحبة بينهما لا بسبب جمال (حسي المظاهر) أو حظ، ولكن بمجرد تناسب الأرواح[٢٩]. وهذا المستوى يفضي في ذروته إلى المستوى الأخير من الجمال، ذلك الجمال الذي يجمع كل أسباب المحبة، وهو جمال الله تبارك وتعالى. والسبب في ذلك برأي الغزالي، أنه: " كلما كان المعلوم أشرف وأتم جمالاً وعظمة، كان العلم أشرف وأجلّ, وكذا المقدور كلما كان أعظم رتبة وأجلّ منزلة، كانت القدرة عليه أجلّ رتبة وأشرف قدراً، وأجلّ المعلومات هو الله تعالى" [٣٠]. فلا يستحق الحب بكمال القدرة سواه، لأنه تعالى منزّه عن العيوب والنقائص، ومقدّس عن الرذائل والخبائث، وهذه الصفات أعظم مقتضيات الحسن والجمال، في الصور الباطنة. وإذا كان إدراك الجمال يوجب الحب، بنظر الغزالي، فكيف إذا حصل إدراك الجميل المطلق وهو " الواحد الذي لا ند له، الفرد الذي لا ضد له، الصمد الذي لا منازع له، الغني الذي لا حاجة له... ذو الفضل والجلال والبهاء والجمال والقدرة والكمال... فليت شعري من ينكر إمكان حب الله تحقيقاً.. أو ينكر كون الكمال والجمال والبهاء

والعظمة محبوباً بالطبع"[٣١]؟ إن الذين حجبت عن بصائرهم جمالات الله تعالى جلاله هم ظلمات العمى، يتيهون ولا يترددون إلا في مسارح المحسوسات والشهوات التي للبهائم.

مع الجميل المطلق - الله - يصل الغزالي إلى ذروة تجربته الجمالية. ففي البداية كان الجمال حسياً يمتلك مزايا إستطيقية ويتميز بانفصاله عن مقاييس الفضيلة أو الأخلاق، ويستدل عليه باللذة، ومن خلال إحساسنا بتمتعه بالكمال اللائق به، وكلما اقترب موضوع الجمال من كماله هذا، كان حظه من الجمال أكبر. والغزالي في هذا الإطار يبقى ضمن النظريات الجمالية الفنية ويقول كأرسطو بالتأثير التطهيري CATHASIS للجمال المحسوس، إذ "إن الإنسان لتنفرج عنه الغموم والهموم بالنظر إليها (المناظر، والمخلوقات، والفنون) لا لطلب حظ وراء النظر"[٣٢]؛ لكن الجمال الحسي هذا لا يحظى بالكرامة عند الغزالي فيعود من جديد لاحتقار الظاهر ويؤكد على تمسكه بالباطن، كي يجعل موضوع الحب الأول وموضوع الجمال الأول، ويبقى مخلصاً لصوفيته ونظرته الدينية للوجود. لذلك فإن الإستطيقا أو الجماليات عند الغزالي هي أمر عارض، ولا تكشف عن حقيقة؛ لأن الناظر إلى المدرك للجمال الحسي " فهي العين والقبيح جميلاً، فإذا تصور استيلاء هذا الحب فمن أين يستحيل ذلك في حب الجمال الأزلي الأبدي الذي لا منتهى لكماله المدرك بعين البصيرة..."[٣٣] ؟ "إن البصيرة الباطنة أصدق من البصر الظاهر، وجمال الحضرة الربانية أوفى من كل جمال، بل كل جمال في العالم؛ فهو حسنة من حسنات ذلك الجمال.."[٣٤]. وكل ما ذكره الغزالي من شروط وصفات ومزايا للجمال الظاهر هو من باب التمهيد للجمال الذي يقول به المتصوفة المسلمون، ومع ذلك لا يمكننا إلا أن نعجب لهذه القريحة الثاقبة التي حلل فيها الغزالي بعضاً من القضايا الجمالية التي لا زالت مدار الاهتمام حتى يومنا هذا.

موقف الغزالي من الفن:

الغزالي، كما نعلم، صوفي محافظ يتقيد بكل دقائق أهل السنة، ويعتمد الأحاديث في نهجه التشريعي، لذلك فإن موقفه من الفنون الجميلة متشدد وصارم. وعندما يتكلم على العقود الأولى للبيع يأتي على ذكر المقتنيات الجميلة، ويفصِّل ويحلِّل ويحرِّم كفقيه وعالم سلفي. وقد رصدنا بعضاً من توصياته في كتاب" إحياء علوم

الدين"، الجزء الثاني، وفي كتاب "آداب الكسب والمعاش"، الباب الثاني، فقرة " العقد الأول للبيع"[٣٥]. فماذا يقول في هذه التوصيات؟

لا يصح، في نظر الغزالي " بيع العاج والأواني المتخذة منه"، ويعزو السبب إلى أن العظم ينجس بالموت ولا يطهر الفيل بالذبح، ولا يطهر عظمه بالتذكية[٣٦]. لكن الغزالي يجيز بيع واقتناء" الببغاء والطاووس والطيور المليحة الصور، وإن كانت لا تؤكل، فإن التفرج بأصواتها، والنظر إليها غرض مقصود مباح.."[٣٧] ويستثني من هذه الحيوانات الكلب الذي لا يجوز أن يقتنى إعجاباً بصورته لنهي رسول الله عنه، على أن هذه الجوازات لا تتعلق بالفنون الجميلة والصناعات، بل هي تتناول بعض الكائنات الحية التي يقتنيها الإنسان لغرض التمتع والترفيه.

ويبدو أن الغزالي رافض على العموم لكل أنواع الفنون، فلا يجوز في نظره "بيع العود والصنج والمزامير والملاهي، فإنه لا منفعة لها شرعاً"[٣٨]. وهذا يعني في هذه الحال عدم إجازة الموسيقى، وإن كان الغزالي يجيز السماع في بعض الحالات المحددة ذات القصد الرفيع عند إخوانه الصوفية، وأما التصوير فلم يكن حاله مع الغزالي بأفضل من حال الموسيقى؛ فهو لا يجيز " بيع الصور المصنوعة من الطين كالحيوانات التي تباع في الأعياد للعب الصبيان، فإن كسرها واجب شرعاً"[٣٩]. وكذلك لا يجوز: "استئجار المصور على تصوير الحيوانات، أو استئجار الصائغ على صيغة الأواني من الذهب والفضة فكل ذلك باطل...."[٤٠] لكنه يستثني صور الأشجار ويتسامح بها، وكذلك الثياب والأطباق التي عليها صور الحيوانات، وكذا الستور، لأن النبي قال لعائشة أن تتخذ منها نمارق شرط أن لا تستعمل منصوبة.

وهكذا نجد أن الغزالي يقف من الفنون موقفاً سلبياً، وحجته في ذلك ما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة من تحريم ومنع، على أنه تجدر الإشارة إلى أن عدم إجازة بيع هذه الأشياء عند الغزالي لا تعني بالضرورة عدم اقتنائها أو التمتع بها، وفي الواقع إن المسلمين كانوا يبتاعون ويشتغلون بالأدوات الموسيقية والقطع الفنية قبله وبعده. وخير دليل على ذلك أن الغزالي أوصى باجتناب " صناعة النقش والصياغة وتشييد البنيان بالجص وجميع ما تزخرف به الدنيا، فكل ذلك كرهه ذوو الدين"[٤١]، ومع ذلك فقد استعمل المسلمون النقوش والصياغة والجص في المباني والصروح الدينية إلى حد الإسراف.

الغزالي، ككل المتصوفة، يدير ظهره للدنيا وزخارفها، ويصب كل همه في العبادة

وتحقيق القرب من الله تعالى؛ لذلك فإن الفنون الجميلة التي تشد بطبيعتها الإنسان إلى اللذائذ الحسية والمتعة المادية هي باطلة في نظره، وقد أصابه ما أصاب أفلاطون من قبله، فضحّى بالجمال الفني لحساب مذهبه الأخلاقي، وقد طغت صوفيته على طبيعته الإنسانية، فلم يكن باستطاعته القبول بالفن والتضحية باللذائذ الباطنية التي يعيشها في التصوف؛ وهكذا يكون كل ما قاله في الجمال الفني من باب التمهيد والتقديم للفكرة الرئيسية التي أخذت بلبه منذ بداية حداثته، وهي خدمة مذهبه السني, والانتصار لقضيته من خلال التصوف.

ابن عربي (٥٦٠هـ/١١٦٥م-٦٤٨هـ/ ١٢٤٠م) والجلال والجمال:

مع محيي الدين بن عربي ننتقل إلى الشخصية الصوفية الإسلامية الثانية التي اهتمت بموضوع الجمال، وأضافت إلى اهتمامها به اهتمامها بصفة ثانية تماشيه وترافقه, وهي الجلال. لقد أفرد ابن عربي كتاباً خاصاً من بين رسائله وأسماه "كتاب الجلال والجمال"[٤٢]. كالغزالي وأكثر، ركز كل اهتمامه فيه على قضية جمال وجلال الألوهة, ولم يهتم بظاهرة الجمال في الطبيعة والفن. وهكذا فإن نظريات ابن عربي في الجمال والجلال هي نظريات ما ورائية ترتكز كما لدى الغزالي على الباطن التأويلي، لذلك لا يمكن اعتبار هذه النظريات متصلة بالإستطيقا، وإنما هي عبارة عن نظريات متصلة بالتصوف، وكل ما اهتم به ابن عربي فيها هو شرح الصلة بين الإنسان والألوهة، وكيف يتمظهر الجمال والجلال الإلهيان بوصفهما مظهرين متقابلين لا متناقضين لحقيقة واحدة. الجلال والجمال، بنظر ابن عربي، وصفان لله تعالى, والهيبة والأنس وصفان للإنسان " فإذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت وانقبضت، وإذا شاهدت الجمال أنست وانبسطت, فجعلوا الجلال للقهر والجمال للرحمة..."[٤٣]. ويحدّد ابن عربي في اصطلاحاته معنى الجمال والجلال بالقول: " الجمال نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية"[٤٤]، "والجلال نعوت القهر من الحضرة الإلهية"[٤٥]. ومن هنا يرى ابن عربي "الجمال مباسطة الحق لنا، والجلال عزته عنا"[٤٦]. وسوف نجد الكثيرين من المتصوفة وعلمائها يقتبسون هذه المعاني عن ابن عربي ويؤكدون عليها بدورهم، فيقول عبد الرزاق الكاشي: "الجلال هو احتجاب الحق تعالى عنا بعزته، أن نعرفه بحقيقته كما يعرف هو ذاته...."[٤٧].

كما يقول الشريف الجرجاني: "الجلال من الصفات ما يتعلق بالقهر والغضب"[48]، ويقول الكاشي أيضاً: " ولما كان في الجمال ونعوته معنى الدنو والسفور، لزمه اللطف والرحمة والعطف من الحضرة الإلهية والأنس منا"[49]. ويقول الجرجاني: "الجمال من الصفات ما يتعلق بالرضا واللطف..."[50].

وهكذا نرى أن معاني الجلال المتطابقة مع هؤلاء المتصوفة تشير إلى البعد السيكولوجي لدى الإنسان المتصوف، وإلى طبيعة انفعالاته في حالات الاستشعار الباطني لجمال وجلال الألوهة، وبالرغم من أن هذه المعاني تفسر طبيعة الانفعالات الصوفية ولا تتطرق إلى الناحية الجمالية الإستطيقية لهذه الانفعالات، فإنها تنتسب إلى ظاهرة الجماليات الصوفية التي تفرق بين حالة اللذة والحسية الإستطيقية الناتجة عن تأمل الموضوع الفني، واللذة التوحيدية الناتجة عن الفناء والاتحاد بالألوهة. وابن عربي يتعاطى مع الجلال والجمال من هذا المنطلق، ويعتبرهما سبيلاً إلى الرفعة، لأن "الجلال يثبت تقديس الحق، والجمال يثبت رفعة العبد..."[51]. وفي كل الظروف، ليس البصر هو الذي يكشف الجلال أو الجمال الإلهي، لأن حجاب العزة يبقى منسدلاً لا يرفع أبداً، وجلّ أن تحكم عليه الأبصار.

ولا ينبئنا ابن عربي بشيء عن الفنون في كتابه هذا، ولا يتطرق مطلقاً إلى موضوع الجمال في الطبيعة أو العمل الفني. فكل اهتمامات ابن عربي محصورة كما عند الغزالي في فكرة الله بوصفه غاية الغايات، ونهاية النهايات، ولا شيء سواه يستحق حقيقة الاتصاف بالجمال والجلال.

ويدخل ابن عربي انفعال الحب في فلسفته حول الحب الإلهي، فيجعل الحب أساساً للجمال فيقول في " الفتوحات المكية" (مجلد ٢ ص ٥٤٦، مصدر؟؟ طبعة ثانية ١٢٩٢هـ): "والصحيح أن رسول الله قال: إن الله جميل يحب الجمال" فنبهنا بقوله هذا إلى حبه، فانقسمنا قسمين: فمنا من نظر إلى جمال الكمال وهو جمال الحكمة، فأحب الله في كل شيء وذلك لأن كل شيء في هذا العالم محكم الصنع، ثم هو صنع صانع حكيم. ومنا أيضاً من لم يبلغ إلى هذه المرتبة من فهم "جمال الكمال في العالم" فأمر بأن يعبد الله كأنه يراه". ثم يعطي ابن عربي هذا التحليل للجمال معنى إنسانياً فيقول: " والله خلق آدم على صورته، والإنسان مجموع العالم ولم يكن علمه تعالى بالعالم إلا علمه بنفسه، إذا لم يكن في الوجود إلا هو، فلا بدَّ أن يكون آدم على صورته، فما أظهره في عينه كان مجلاه، فما رأى الله حينئذٍ في آدم إلا

جماله هو فأحب الجمال, فالعالم (أو آدم الذي هو مجموعة) جمال الله" . وفي هذه النظرة الصوفية السامية أبلغ وأصفى ما يمكن قوله في الجماليات الإسلامية.

جماليات عبد الكريم الجيلاني.

(٧٦٧هـ/١٣٦٥م -٨٣٢هـ / ١٤٢٨م):

يتضح نظر الصوفية إلى الجمال أكثر فأكثر عندما نصل إلى عبد الكريم الجيلاني. والبارز عند الجيلاني، أنه لا يفصل جمال الله تبارك وتعالى عن جمال مخلوقاته، فيقول: بأن جمال الحق سبحانه وتعالى على نوعين: نوع أول، وهو جمال معنوي تعبر عنه الأسماء الحسنى والأوصاف العلا، "والنوع الثاني، صوري وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات وعلى تفاريعه وأنواعه.."[٥٢]، وقد استتبع عنده اعتبار جمال المخلوقات من جمال الحق تعالى أن ينفي القبح بإطلاق، فالجمال مطلق لكن القبح نسبي، فالجمال والقبح مجليان من مجالي الجمال الإلهي، لأن الحسن بنظر الجيلاني يكمن أيضاً في " إبراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبة من الوجود"[٥٣]. وفي هذه النظرة الصوفية السامية إلى المعنى الجمالي للوجود والحق، وفي هذا الاعتقاد بجمالية وحدة الشهود المطلقة يصل الجيلاني إلى ذروة المثالية.

إن نفي إطلاقية القبح وقول الجيلاني: "إن القبح في الأشياء إنما هو للاعتبار لا لنفس ذلك الشيء، فلا يوجد في العالم قبح إلا باعتبار. فارتفع حكم القبح المطلق من الوجود فلم يبق إلا الحسن المطلق"[٥٤]. يعني بأن هذا الشيخ الصوفي وصل في نظرته إلى الجمال، إلى مستوى عال جداً يذكرنا بالنظرة الإستطيقة العصرية للأشكال والأنغام، ويسمح من خلال مفاهيمه بقبول أكبر لمختلف المبتكرات الفنية مهما كانت درجة غرابتها وابتعادها عن المألوف والجمال الطبيعي المعتاد، ولا تعود اللذة المحرك الوحيد للشعور الجمالي، وهذا ما يشدد عليه في توجهات الفكر المعاصر الجمالية.

وإذا كان الجمال المعنوي هو جمال الأسماء والصفات فإنه "لكل من أهل المعتقدات في ربه اعتقاد، ولا بدَّ لكل من شهود صورة معتقده، وتلك الصورة هي أيضاً صورة جمال الله تعالى ..."[٥٥]. وهذا القول يذكرنا بأبيات لمحيي الدين بن عربي مطلعها: "قد صار قلبي قابلاً على صورة".

وفي هذا التعميم الشامل للجمال في الوجود - مع استبعاد شهود الجمال المعنوي لله بكماله - التقاء مع الفكر الإغريقي الذي كان ينظر إلى الوجد المحسوس نظرة جمالية باعتباره تحفة فنية إلهية.

وفي هذه الأبيات للجيلاني صورة كاملة لمفهومه حول الجمال والقبح إذ يقول:

فكل قبيح إن نسبت لفعلـــــــه   أتتك معاني الحسن فيه تسارع

يكمل نقصان القبيح جمالـــــه   فما ثم نقصان ولا ثم باشـــع

وأطلق عنان الحق في كل ما تــرى   فتلك تجليات من هو صانـــع

ويتابع الجيلاني كلامه فيصل إلى الجلال فيقول: "وكل جمال له، فإنه حيث يشتد ظهوره يسمى جلالاً "[٥٦]. ومبادي ظهور الجلال هي جمال. وهنا يتفق الجيلاني مع ابن عربي في نظرته لعلاقة الجمال بالجلال، فلكل جمال جلال، ولكل جلال جمال، " وإنما بأيدي الخلق أي: لا يظهر لهم من جمال الله تعالى إلا جمال الجلال أو جلال الجمال، وأما الجمال المطلق والجلال فإنه لا يكون شهوده إلا لله وحده وأما الخلق فما لهم فيه قدم..."[٥٧].

ونحن نلمح نظرية وحدة الشهود وراء عبارات الجيلاني، وهي تشير إلى التطور الاعتقادي في مفاهيم الصوفية الجمالية، فنراه يقسم الأسماء والصفات الإلهية إلى أربعة أقسام هي: الذاتية، والجلالية، والكمالية المشتركة بين الجمال والجلال، والجمالية، وجعل الأولى مختصة بالله وحده والثلاث الباقية مما يقع على إدراك المخلوق.

وفي هذه الأبيات ما يمكن أن يتلمس منه الحلول السرياني[٥٨]. إذ يقول:

وما الخلق في التمثال إلا كثلجــة   وأنت بها الماء الذي هو نابـــع

وما الثلج في تحقيقنا غير مائـه   وغير أن في حكم دعته الشرائع

ولكن بذوب الثلج يرفع حكمــــه   ويوضح حكم الماء والأمر واقــع

تجمعت الأضداد في واحد إليهـا   وفيه تلاشت وهو عنهن ساطـع[٥٩]

لقد انبهر الجيلاني بجمال باريه فرآه متجلياً في كل شيء، وبذلك قبل كل شكل وصورة، واعتبر بالحكمة من وراء القبح، " ألا ترى إلى الإحراق بالنار إنما كان قبيحاً باعتبار من يهلك فيها ويتلف، وإنما هي عند السمندل[٦٠]. من غاية المحاسن"[٦١]. ولشدة استشعاره بالجمال في كل شيء، رأى أن الجنة مظهر الجمال المطلق، وجهنم مظهر الجلال المطلق، فانتفى القبح من كل الموجودات، وفي هذه النظرة ارتقاء

صوفي كامل بالحس الجمالي والذوق.

صحيح أن الجيلاني لم يتكلم بالتفصيل عن الجمال في الطبيعة، أو الفن لكنه قال رأيه بوضوح في كل الموجودات، وسابغ عليها صفة الجمال من دون استثناء، ولعله أول من تكلم بهذا الوضوح عن جمالية القبح في الفكر الإسلامي، وجعل الجمال يعم كل شيء، وسيظل هذا الشيخ الصوفي الكبير لمعة من لمعات الوجدان الإنساني العظيم في تحسسه بالجمال.

حديقة التهانوي الجمالية:

وآخر المطاف في تجوالنا مع الجمالية الصوفية يقع على التهانوي في مصنفه الشهير "كشاف اصطلاحات الفنون". لقد قمَّش هذا العالم مجموعة من آراء الصوفية الذين سبقوه وركز بشكل خاص على عبد الكريم الجيلاني في كتابه "الإنسان الكامل"، والذي أتينا على ذكره بالتفصيل، ومع التهانوي أيضاً نتحقق من أن الجمال في منظور المتصوفة المسلمين، كان بالدرجة الأولى الجمال المعنوي المطلق لله تبارك وتعالى. ومع ذلك فقد كانت توجد بعض الإشارات إلى الجمال الطبيعي المحسوس، ويبدأ التهانوي بإيراد المرادف للجمال، فيقول: إن الجمال في اللغة بمعنى الحسن وحسن الصورة والسيرة[٦٢]. ويلتقي في هذا الوصف مع أبي حامد الغزالي، فهو لا يقصر الجمال على الصورة والشكل، بل يتجاوزهما إلى الأخلاق.

وينقل التهانوي عن " بحر الجوهر"[٦٣]. أن الجمال يطلق على معنيين، الأول: جمال يعرفه الجمهور ويمكن أن يكون ذاتياً أو ممكن الاكتساب، والثاني: الجمال الحقيقي " وهو أن يكون كل عضو من الأعضاء على أفضل ما ينبغي أن يكون من الهيئات والمزاج"[٦٤]. وهذا الوصف يستدعي إلى الذهن اصطلاح الكمال اللائق الذي يذكره الغزالي آنفاً.

وتعود فكرة " الكمال" إلى الظهور عندما نجد التهانوي ينقل عن الصوفية قولهم في الجمال بأنه: "إظهار كمال المعشوق من العشق وطلب العاشق"[٦٥]. فدرجة العشق إذاً وقوة طلب العاشق، علماً بأن العشق أقوى درجات المحبة، هي التي تظهر مدى كمال المعشوق وبالتالي مدى جماله.

وتكتمل صورة الجمال الحقيقي بنظر الصوفية عندما ينطبق الجمال الذاتي على

جمال العالم، فيصير العالم مرآة للجمال الإلهي الأبدي، وفي هذا الباب ينقل التهانوي عن "شرح القصيدة الفارضية" بأن: " الجمال الحقيقي صفة أزلية لله تعالى، شاهده في ذاته أولاً مشاهدة علمية، فأراد أن يراه في صفة مشاهدة عينية، فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عياناً"(٦٦). فجمال الموجودات موجود إذاً، لأن هذه الموجودات تحمل في أشكالها انعكاساً للجمال الأصلي، جمال الله تبارك وتعالى.

أما الجلال فهو "استغناء المعشوق عن عشق العاشق"(٦٧). لذلك فصفات كالعظمة والكبرياء والمجد والسناء وكل جمال للباري تعالى، متى اشتد ظهوره يسمى جلالاً. وينقل التهانوي عن حواشي "شرح العقائد النفسية" أن الجلال صفة القهر وفي هذه الصفة التقاء مع ابن عربي والكاشي والجرجاني، وفي هذا الالتقاء أدلة تشير إلى إجماع الفكر الصوفي الإسلامي على اعتبار الجمال مختصاً بالله تبارك وتعالى جملة وتفصيلاً، وأن الجميل المحسوس جميل بمقدار نسبته إلى الجمال المطلق.

خاتمة.

نستنتج مما تقدم أنه لا يمكن فهم الشخصية المستقلة للفنون الإسلامية المختلفة من خط ورسم ورقش ومنمنمات ونحت وعمارة وأوان وأثاث، من دون التعمق في فهم الروح الجمالية الصوفية الخاصة بالمسلمين، أما عن قضية تجسد هذه الروح في الأعمال الفنية الإسلامية والآداب، فهو موضوع يحتاج بدوره إلى بحوث مستفاضة لا يتسع لها المجال هنا، كما أن المقصود بالروح الصوفية التي لفت النظريات الجمالية العربية الإسلامية يتجاوز إطار العبادة وأداء الفرائض والنوافل، والتمسك بالتشريع، ويصل إلى آفاق روحية أبعد، تجعل منه موقفاً ما ورائياً - ميتافيزيقياً - من الوجود والكون، فلا يعود الجمال مجرد لذة عابرة تتأتى من المشاهدة أو السماع، وتزول بزوال موضوعها، بل يصبح الجمال صفة ثابتة للطبيعة والصناعة والوجود بأسره، وفي هذه النظرة تفاؤل وأمل حقيقيان يعكسان روحاً من الصفاء والطمأنينة طالما نادت بهما عقيدة المسلمين.

الهوامش:

(١) السيوطي، تفسير الجليلين، دار إحياء التراث العربي، ص ٣٥٢.

(٢) المصدر عينه، ص ٣٥٠.

(٣) الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني) : الكليات تحقيق، د.عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨٢ القسم الثاني، ص ١٧٤.

(٤) السيوطي: تفسير الجليلين، ص ٥٦٠.

(٥) لمسلم وللترمذي، كلاهما عن ابن مسعود للطبراني في الكبير عن أبي أمامة، للحاكم في مستدركه عن ابن عمر حديث صحيح، راجع: السيوطي، الجامع الصغير، دار الفكر، ج١ ، ص ٢٦٣ .

(٦) أبو سعيد الخراز.

(٧) السراج الطوسي: أصله من طوس ويعرف بطاووس الفقراء، يعد من أكبر المؤلفين الصوفيين، صاحب مدرسة كبرى في التصوف تعرف باسمه في نيسابور (ت ٣٧٨هـ ٩٨٨م) من أشهر تصانيفه " اللمع في التصوف".

(٨) السراج الطوسي: اللمع، دار الكتب الحديثة، بمصر، ١٩٦٠، ص ٤١١.

(٩) الحسن البصري: ولد في المدينة وهو ابن لعبد معتق عراقي وضع أسس التصوف الإسلامي، كان يدين الفساد ولا سيما لدى أصحاب المراكز العالية وإمام الخليفة ذاته، وكان يمجد استقلال الشخصية والفصاحة والتقوى والزهد(ت ٧٢٨م).

(١٠) راجع: سزكين، تاريخ التراث العربي، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب, ١٩٧٨، ص ٤٢٧.

(١١) سمي أحد المتصوفة بخير النساج لأنه كان ينسج الخز. راجع السلمي (أبا عبد الرحمن) طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مطبعة دار التأليف بالمالية، بمصر, ط٢، ١٩٦٩، ص ٣٢٢.

(١٢) الوراقون هم كتبة المصاحف. راجع: ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ص ١٠.

(١٣) نسبة إلى الكتان وصناعته، وكان الورق الخراساني يصنع من الكتان. راجع: الفهرست، ص ٣٢، والخراز نسبة إلى خرز الجلود. راجع: محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، ص ٢١٦.

(١٤) راجع: محيط باب الجيم، جمل.

(١٥) ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، المجلد الأول، ص ٥٠٢ .

(١٦) راجع: الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨٢، القسم الثاني، ص ١٧٦ .

(١٧) راجع: الغزالي: إحياء علوم الدين، مكتبة عبد الوكيل الدروبي، دمشق، عالم الكتب، مطبعة الحلبي، الجزء الرابع، ص ٢٥٤ .

(١٨) المصدر عينه، ص عينها.

(١٩) المصدر عينه، ص عينها.

(٢٠) المصدر عينه، ص عينها.

(٢١) المصدر عينه، ص ٢٥٥ .

(٢٢) المصدر عينه، ص ٢٥٥ .

(٢٣) المصدر عينه، ص ٢٥٦ .

(٢٤) المصدر عينه، ص ٢٥٦ .

(٢٥) المصدر عينه، ص ٢٥٧ .

(٢٦) يقول أرسطو في تعريف النفس: " إن النفس كمال أول لجسم آلي" وكمال أول يعني: إن النفس صورة الجسم الجوهرية.

(٢٧) الغزالي: إحياء علوم الدين، ص ٢٥٧ .

(٢٨) المصدر عينه، ص ٢٥٨ .

(٢٩) المصدر عينه، ص ٢٥٨ .

(٣٠) المصدر عينه، ص ٢٦١ .

(٣١) المصدر عينه، ص ٢٦٢ .

(٣٢) المصدر عينه، ص ٢٥٦ .

(٣٣) المصدر عينه، ص٢٩٨ .

(٣٤) المصدر عينه، ص ٣٠٠ .

(٣٥) راجع: المصدر عينه، ج٢، ص ٦٠ .

(٣٦) راجع: المصدر عينه، ج٢، ص ٦٠

(٣٧) راجع: المصدر عينه، ج٢، ص ٦٠ .

(٣٨) المصدر عينه، ص عينها.

(٣٩) المصدر عينه، ص عينها.

(٤٠) المصدر عينه، ص ٦٥.

(٤١) المصدر عينه، ص ٧٦.

(٤٢) راجع: ابن عربي: رسائل ابن عربي، الجزء الأول، كتاب الجلال والجمال، ط أ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ١٣٦١هـ مصورة في دار إحياء التراث العربي بيروت.

(٤٣) المصدر عينه، ص ٣.

(٤٤) ابن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ص ٦ (تابع لرسائل ابن عربي).

(٤٥) المصدر عينه، ص ٥.

(٤٦) ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص ٤.

(٤٧) راجع: الكاشي كمال الدين أبي الغنائم، كتاب اصطلاحات الصوفية، تحقيق إلويس سبرنغر كلكوتا، ١٨٤٥، ص ١٨.

(٤٨) راجع: الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق فلوغل، نسخة مصورة في مكتبة لبنان، ١٩٧٨ ص ٨٠.

(٤٩) الكاشي: كتاب اصطلاحات الصوفية، ص ١٨.

(٥٠) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص ٨٢.

(٥١) ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص ٧.

(٥٢) الجيلاني عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، نسخة مصورة لمعهد غوتة رقم ١٨٢ LI ٢٨٢، SII GAI، ج١، ص ٥٩.

(٥٣) المصدر عينه، ص عينها.

(٥٤) المصدر عينه، ص عينها.

(٥٥) المصدر عينه ص ٦٠.

(٥٦) المصدر عينه ص ٦٠.

(٥٧) المصدر عينه ص ٦٠.

(٥٨) الحلول السرياني عبارة عن اتحاد الجسمين، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد. الجرجاني، التعريفات، ص ٩٨.

(٥٩) الجيلاني: الإنسان الكامل، ج١، ص ٥٩.

(٦٠) طائر يكثر في الهند ويقال: إنه يعيش في النار ولا يحترق بها.

(٦١) الجيلاني: الإنسان الكامل، ج١، ص ٥٩.

(٦٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣ ، ص ٢٤٨.

(٦٣) كتاب فارسي في اللغات الطبية لمحمد يوسف الهروي الطبيب. راجع: إيضاح المكنون، لإسماعيل باشا، المجلد الثالث، ودار الفكر، ص ١٦٤.

(٦٤) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص ٢٤٨.

(٦٥) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص ٢٤٨.

(٦٦) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص ٢٤٨.

(٦٧) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص ٢٤٨.

الجمال: المشهد الأول

محمد كوثراني*

يتعرض هذا البحث لمجموعة من الموارد التي ورد فيها مصطلح "الجمال"، محاولاً وضع تعريف محدد له كمقدمة للخوض في إشكالية مفهوم الجمال، وصولاً إلى مقاربة تعريف عملي له، يفسح في المجال أمام بناء منظومة للمفهوم مستمدة من رؤية اشتقاقية للمصطلح تضعه في مجالي التحقيق والتحقق.

استئذان:

لأن الجمال لله اسم وصفة،
لأن البحث عنه لا يكون إلا به،
لأن البحث به يعني الحضور عنده،
لأننا الأصغر في استحقاق المحضر،
لكل هذا ... هو استئذان.

* متخصص في الفن والجماليات.

تقديم:

هذا البحث يهدف أولاً وأخيراً إلى وضع تعريف محدد لمفهوم الجمال. وللوقوف على إشكالية موقع مسألة الجمال من طاولة البحث، سنتعرض لمجموعة من الموارد التي ورد فيها المصطلح، علنا نتمكن بعدها من مقاربة تعريف عملي للجمال، يمكّن من بناء منظومة اشتقاقية للمصطلح، تضعه في متناول التحقيق والتحقق.

وبعد مناقشة أصل فكرة البحث في موضوع الجمال ، سنعمل إلى عرض مقتضب لمصطلح الجمال: في اللغة أولاً، ثم الفلسفة ثانياً، في العرفان ثالثاً، في الأحاديث ، وأخيراً في الكتاب الكريم. يلي ذلك تفكيك للمعطيات الواردة في هذا العرض، ليختتم البحث بالتعريف الذي يفترض أن يراعي تقاطع المساحات المعرفية التي جعلت الخوض في هذه المفردة عبر الزمن ، عرضة لتأويلات أفقدتها دلالتها الحقيقية .

الجمال في دائرة البحث:

يتصور بعضنا، أن وضع مفهوم الجمال على طاولة البحث هو ضرب من العبث أو هو شرح لما لا يمكن شرحه. لاعتقادهم - الواعي أو غيرالواعي - بما للموضوع من مزاجية وذاتية، وأن بعض الأمور لا يمكن تشريحها بالمبضع نفسه الذي تشرح فيه القضايا القابلة للبرهنة والإثبات بالأدلة عليها.

عن هذا التصور نقول: إنه يقارب جزءاً من الحقيقة، فيما لو تم حصر موضوع الجمال في دائرة مفهوم كيفي وهو الذوق، والمتعلق بالحكم الإنساني على الظاهر الشكلي للأشياء وتشخيص نصيبها من الراحة النفسية، وإذا ما اعتبر " أن حكم الذوق ليس حكماً عقلياً منطقياً يهدف إلى المعرفة، بل هو حكم جمالي ونعني بالجمالي: ما مبدؤه ذاتي" [1]. غير أنه من الجائر النظر إلى الموضوع بهذا الضيق، فيما لو اعتبرنا أن الجمال هو صفة أصيلة في الوجود وقديمة لأصل الوجود وهو الله جلّ وعلا، وشموليته أي شمولية الجمال من إحاطة الحق الواجب وجوده، وأصل البحث فيه والبحث عنه عظيم الهبة وعين القربى، عدا عن كونه ضرورة وجودية لتحقق واستحقاق رتبة الإنسانية فينا .

أضف إلى ذلك، أن البحث عن الجمال لا يكون ـ وبحكم الإحاطة ـ بحثاً عن الله، لسبب اتحاد الصفة والموصوف، بل هو بحث في الله عن الله وأكثر من ذلك بالله؛ أي بتلمس فيضٍ من فيوضات نورانيته وسلوك إحدى الطرق إلى ربوبيته عز وجل، من دون توسط وسيط، لأن سلوك أي طريق آخر لا يزيد الباحث إلا بعداً عن الهدف المرجو.

ورد في دعاء عرفة لأبي عبد الله الحسين (عليه السلام):

" أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً " [٢].

إذاً هو بحث في الله عنه به، ومرتجاه الأول والأخير القرب أو حتى التقرب من الحضرة الإلهية والمحضر الملكوتي، والسلوك نحو ذلك يكون بقصد واحد هو شكر المنعم ونيل الرضا، وقبل كل ذلك تحقق العبودية.

في المقابل، يتصور بعضنا الآخر، أن موضوع الجمال قابل كعلوم الطبيعيات للتشريح، بكل أدوات التجربة الحسية، وبالتالي إنشاء مفهوم الجمال على قاعدة القوانين المادية الخاضعة للتجربة.

في أحد الأيام واظب – [٣] Michael Angelo " – على سرقة ما يزيد عن مائتي جثة من مشرحة Sto-Spirito في Florence ، وعمل على تشريحها بالكامل "[٤] هادفاً؛ للوصول إلى منظومة جمالية شاملة تتأسس على كل عناصر الجمال الطبيعي الموجود في الجسم البشري، وبالتالي وضع تعريف للجمال ووضع قوانين خاصة له بناءً على هذه المنظومة.

وهذا تصور قاصر، لا يطال أي تعريف أو مقاربة للجمال المتعلق بالمنظومة الأخلاقية أو العقلية المجردة أو النفسية غير القابلة للاختبار .

وثمة تصور ثالث ذهب إلى وضع مفهوم الجمال في خانة المثل التي لا يمكن إدراكها ولا يمكن تجليها، وجعل منها صفة للعوالم العلوية التي ليس لعالم المادة شأن بها إلا من حيث العرض .

يقول أفلاطون في محاورات فيدر :

" عندما تصل نفس إلى أعلى السماء تنتقل إلى الجهة الثانية وتجلس عند قمة

السماء، تتأمل الحقائق الأزلية أو الماهيات الحقيقية الوجود التي ليست ذات لون أو شكل، والتي هي موضوع العلم الحقيقي كالعدالة ذاتها والحكمة ذاتها والجمال ذاته والعلم ذاته "[٥].

وهذا التصور أيضاً ينتقص من الجمال بما هو مفهوم يتصف به الوجود في كل مراتبه حتى الدنيا منها.

من هذه النقطة بالذات، أي شمولية الجمال وتجليه في كافة مراتب الوجود، نطل على الإسلام من حيث هو المنظومة الإلهية الكونية، وبصفته الرحم الأخصب لنمو ذلك المفهوم، ونطل على القرآن الكريم بوصفه المشرب الأكثر أصالةً في بيان حقيقة هذا المعنى، لأن المنظومة الإسلامية قادرة كل القدرة على احتواء شمولية ذلك المفهوم بشمولية أوسع، لأن الإسلام من حيث كونه ديناً لله، يفترض أن يحوي كل الطرق الموصلة إليه، وطريق الجمال إحداها. بالإضافة إلى أننا مدينون للإسلام باستنطاقه ليكشف بنفسه عن بعده الجمالي بالقدر نفسه الذي نحن مدينون بتأدية فرض طاعة أوجبها الله علينا.

الجمال في اللغة:

" الجيم والميم واللام أصلان : أحدهما تجمع وعِظَمُ الخلق ، والآخر حُسن . فالأول قولك أجملت الشيء، وهذه جملة الشيء. وأجملته : حصلته"[٦].

كقول الله تعالى في القران الكريم:

﴿وقال الذين كفروا لولا نُزِّل عليه القرآن جملة واحدة﴾ [٧].

" والأصل الآخر، الجمال وهو ضد القبح، ورجل جميل وجمال"[٨].

وجاء في لسان العرب: " الجمال مصدر الجميل والفعل جمل. وقوله عز وجل: **﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾**، أي بهاء وحسن"[٩].

وفي كتاب العين ما يطابق هذا القول في أن " الجمال مصدر الجميل والفعل منه جَمُلَ يجمل"[١٠].

وفي المعجم الوجيز الصادر عن مجمع اللغة العربية:

" جمل الشيء - جملاً : جمعه عن تفرق.

جميل - جمالاً : حسن خلقه فهو جميل.

جمّله: حسنه وزينه.

تجمَّل: تكلف الحسن والجمال. اتصف بما يجمّل.

استجمل الشيء عدَّه جميلاً"[١١].

وفي بيان أبعاد الكلمة من حيث الدلالة، ينقل ابن منظور في لسان العرب عن ابن سيده قوله: "الجمال، الحسن يكون في الفعل والخلق."[١٢].

وهو ما ورد في مفردات القرآن الكريم بأن " الجمال، الحسن الكثير وذلك ضربان أحدهما جمال يختص الإنسان به في نفسه أو بدنه أو فعله، والثاني ما يوصل منه إلى غيره"[١٣].

وفي اللغات ذات الأصل اللاتيني، يظهر معنىً أكثر تحديداً لمفهوم الجمال لجهة ربطه بالمواضيع الحسية فيقال: إن الجمال Beauty وتلفظ byüt والصفة جميل Beautiful (ومعناها بالفرنسية Beau وبالإيطالية Bello وبالألمانية Schön) هو "المظهر الحسن. الصفة التي تبعث السرور في الورود، الصور والموسيقى إلخ.. شيء جميل، إمرأة جميلة"[١٤]. إلى غيرها من التفاسير اللغوية التي تقصر دائماً في الكشف عن حقيقة المعنى وتكتفي باستحضار معنى مرادف قد لا يصيب دائماً حقيقة المعنى المقصود، الأمر الذي حذا بالدارسين لظاهرة الجمال إلى عدم التعويل على التفاسير اللغوية واعتماد تفاسير أكثر معيارية وتحديداً.

الجمال في الفلسفة:

في الفلسفة يظهر هناك فرق بين الجمال من حيث كونه صفة تلحظ في الأشياء، وبين علم الجمال أو الأستطيقيا[١٥]، باعتباره علماً يدرس هذه الصفة سواء من الناحية الوجودية الفلسفية أو الإدراكية النفسية.

في رسالة السياسة المدنية لأبي نصر الفارابي ، يرد تعريفٌ فلسفيٌّ للجمال يقول: بأن "الجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير، وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله فائت لجمال كل ذي الجمال، وكذلك زينته وبهاؤه" [١٦].

وعن شيخ الإشراق: " جمال آن است كه كمال أو كه لايق أو باشد أو را حاصل بود: الجمال هو أن يحصل له(للشيء) كماله اللائق به" [١٧].

وعن التمييز في تعاطي الفلسفة مع موضوع الجمال يقول الفارابي: بأنه " لما كان الجميل صنفين : صنفاً هو علم فقط، وصنفاً هو علم وعمل، صارت صناعة الفلسفة صنفين: صنفاً به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي من شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها وهذه تسمى الفلسفة العملية"[١٨].

في المقابل يقدم عمانويل كانت Emanuel Kant الجميل على أنه " ما يبهج الناس وبلا تجريد"[١٩]. (النص بالألمانية: "all- schön ist, das was ohne begriff gemein gefällt"): أي من دون أي سبب نفعي. وفي هذا التعريف يقارب "كانت" الجمال من حيث كونه حكماً تصدره النفس من دون الخوض في تعريف الجمال كصفة في ذاته . وهو في مرحلة لاحقة يضع تعريفاً أكثر شمولية حيث يقول: " الجمال هو الصورة الغائية لشيء ما بوصفه جمالاً يدرك من خلاله بلا تمثل لغاية "[٢٠] أما الأستطيقيا أو علم الجمال (الجماليات) Estetica فهو علم موضوعه: بالإيطالية، Aesthetics بالإنكليزية، Esthetique بالفرنسية، Aesthetik بالألمانية، " الحكم التقويمي الذي ينطبق على التفريق بين الجميل والبشع وتسمى الجماليات نظرية أو عامة، بقدر ما تأخذ على كاهلها تحديد طابع أي مجموعة سمات مشتركة تصادف في إدراك كل الأغراض التي تثير الانفعال الجمالي، وتسمى عملية أو خاصة عندما تدرس مختلف الأشكال الفنية" [٢١].

الجمال في العرفان:

يرتبط مفهوم الجمال Beauty عند العرفاء بالصفات الإلهية التي تظهر من الذات الإلهية المقدسة، في العوالم المختلفة للسير والسلوك نحو الحق، في مقابل مفهوم الجلال Sublime الذي يرمز للصفات التي يجلّ سبحانه وتعالى عن الاتصاف بها. فالجلال والجمال مفهومان يرتبطان بالذات الإلهية المقدسة سلباً وإيجاباً، وهما من لوازم مشاهدات العارف للحقائق ومن ضرورات سيره.

في كتاب الجلال والجمال للشيخ الأكبر يقارب ابن العربي تعريف المفهومين بطريقة العرفاء فيقول :

"الجلال لله معنى منه إليه، وهو منعنا من المعرفة به تعالى . والجمال معنى يرجع منه إلينا، وهو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندنا به، والتنّزلات والمشاهدات

والأحوال. وله فينا أمران: الهيبة والأنس" (٢٢).

وفي بيان مراتب هذا الجمال يقول :

"إنَّ لهذا الجمال علواً ودنواً فالعلو نسميه جلال الجمال. وفيه يتكلم العارفون وهو الذي يتجلى لهم ويتخيلون أنهم يتكلمون في الجلال الأول الذي ذكرناه، وهذا جلال الجمال قد اقترن معه منا الأنس، والجمال الذي هو الدنو قد اقترنت معه منا الهيبة" (٢٣).

وفي تجلي أمر الجلال والجمال في الخارج يقول:

"واعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال، فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود، انفرد الحق به، وهو الحضرة التي يرى فيها الحق سبحانه نفسه بما هو عليه، فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علماً بالله وبما عنده وهذا محال" (٢٤).

الجمال في الحديث:

وردت في الأحاديث مفردة الجمال واشتقاقاتها في كثير من الأحاديث المروية عن النبي(ص) وأهل البيت (ع) وفي أكثر من معنى:

فقد جاء هذا المفهوم تارة بمعنى التجمُّل والزينة ، ويقصد به لبس الزينة من الثياب، أو فعل الزينة والتي هي من مختصات البدن، وذلك بعلة إظهار نعمة الله على العبد بحسب ما ورد في أحاديث العامة والخاصة .

عن رسول الله (ص) أنه قال: " إن الله جميل يحب الجمال ويحب أن يرى أثر نعمته على عبده، ويبغض البؤس والتباؤس" (٢٥). أو كما جاء عن الإمام الصادق (ع) يرويه عن أجداده (ع) عن رسول الله (ص) أنه قال: " إن الله يحب الجمال والتجمُّل، ويكره البؤس والتباؤس فإن الله عزَّ وجل إذا أنعم على عبد نعمة، أحب أن يرى عليه أثرها"(٢٦). وعن الإمام الصادق (ع) أيضاً:"إلبس وتجمّل فإن الله جميل يحب الجمال، وليكن من حلال" (٢٧).

وعن أبي عبد الله الصادق (ع) عن أبيه (ع) عن علي بن أبي طالب (ع) قوله:

" الدهن يظهر الغنى والثياب تظهر الجمال وحسن الملكة لكبت الأعداء"(٢٨).

وعن التجمّل في ما يتعلق بمختصات البدن قول لرسول الله (ص): " إن الله يحب

إذا خرج عبده إلى أخيه أن يتهيأ له وأن يتجمّل" (٢٩).

والمعنى الثاني للجمال عُبِّر عنه بالحسن وارتبط بوجه الإنسان على الخصوص أي جمال صورة الوجه الظاهرة، وذلك بحسب الروايات التي نقلها العامة والخاصة، فعن نبي الله الأعظم (ص): " أطلبوا الخير عند حسان الوجوه، فإن فعالهم أحرى أن يكون حُسناً" (٣٠).

وعن الإمام علي (ع) : "حسن وجه المؤمن من حسن عناية الله به " (٣١).

وارتبط الجمال بالعقل، يقول أمير المؤمنين (ع): "حسن العقل، جمال البواطن والظواهر" (٣٢).

وعنه: " عقول النساء في جمالهن، وجمال الرجال في عقولهم"(٣٣).

وعنه (ع): " لا جمال أزين من العقل" (٣٤).

وارتبط الجمال كذلك بالسعادة, يقول أمير المؤمنين(ع): " الصورة الجميلة أول السعادتين" (٣٥)، و" حسن الصورة أول السعادة" (٣٦).

وارتبط كذلك بعموم ملكات الأخلاق والإيمان عند الإنسان، فقد روي عن رسول الله (ص) في كنز العمال قوله: " الجمال صواب القول بالحق، والكمال حسن الفعال بالصدق"(٣٧).

وعنه (ص) جوابه للعباس عن الجمال بالرجل أنه يقول (ص): " بصواب القول بالحق"(٣٨).

وقوله (ص) : " الجمال باللسان. " (٣٩)

وورد في غرر الحكم جملة أقوال لأميرالمؤمنين (ع) تحت هذا العنوان يقول فيها:

"جمال الرجل حلمه" (٤٠).

و"جمال الرجل الوقار" (٤١).

و"جمال المؤمن ورعه" (٤٢).

و"جمال العبد الطاعة" (٤٣).

وفي بحار الأنوار ما جاء في زبور نبي الله داوود (ع): " من أجرم الذنوب وأعجبه حسنه، فلينظر إلى الأرض كيف تعبث بالوجوه في القبور وتجعلها رميماً، إنما الجمال من عوفي من النار."(٤٣)

وفي أقوال أهل العصمة (ع) ما يشير إلى أن للجمال ظاهراً يتعلق بالصورة الظاهرة، وباطناً متعلقاً بالملكات النفسية للإنسان.

يقول الإمام علي بن أبي طالب (ع):

"حسن الصورة الجمال الظاهر، حسن النية جمال السرائر " (٤٥).

وعن الإمام العسكري (ع) قوله:

" حسن الصورة جمال ظاهر، وحسن العقل جمال باطن" (٤٦).

وغيرها الكثير من الأحاديث والروايات المنقولة عن أهل العصمة (عليهم السلام)، والتي جعل فيها الجمال مرادفاً للكثير من صفات الحسن والبهاء الظاهر والباطن، والمذكورة في العديد من مصنفات العامة والخاصة.

الجمال في القرآن الكريم:

وردت لفظة "جمال" في القرآن الكريم مرة واحدة فقط وذلك في سورة النحل، يقول تعالى:

﴿خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين ❖ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ❖ ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾(٤٧).

وذكرت الصفة المشتقة من الجمال في سبعة مواضع:

اثنان منها في حال الرفع في قوله تعالى:

﴿قال بل سوَّلت لكم أنفسكم أمرا فصبرٌ جميلٌ والله المستعان﴾ (٤٨).

وقوله: **﴿ قال بل سوَّلت لكم أنفسكم أمراً فصبرٌ جميلٌ عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾** (٤٩).

وأربعة في حال النصب في قوله عزوجل:

﴿يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلاً﴾ (٥٠).

وقوله تعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً﴾ (٥١).

وقوله تعالى:

﴿فاصبر صبراً جميلاً ❖ إنهم يرونه بعيداً ❖ ونراه قريباً﴾ [٥٢].

وقولــه في ســورة المــزمل :

﴿واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً﴾ [٥٣].

وفي الموضع السابع ذكرت معرفة كما في قوله تعالى:

﴿وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل﴾ [٥٤].

في هذه المواضع السبعة استخدمت صفة الجمال في وصف أربعة مفاهيم تتعلق كلها بالفعل الإنساني عامة، وبالملكات النفسية والإيمانية الأخلاقية خاصة.

هذه المفاهيم هي : الصبر، والهجر، والسراح، والصفح.

أما المصدر "جمال" فقد جاء ذكره في بيان بُعد جديد للخلق والخالقية. أما ما ذكر من مرادفات للجمال في اللغة وعُبِّر عنه بالحسن تارة وبالزينة أخرى فقد ورد في آيات كثيرة في كتاب الله عزَّ وجلّ، غير أننا لن نتعرض لذلك لضيق نطاق البحث وإن كان من الأبعاد الضرورية لإغنائه.

بعد هذا العرض المقتضب والمجحف للفظ الجمال، سنقف عند مجموعة نقاط قلنا : إنها تشكّل مساحة التقاطع عند مختلف التيارات التي تصدت للموضوع.

أولاً: وجود الجمال.

سواء أكانوا من أصحاب النزعة الحسية المادية (دايفيد هيوم David Hume[٥٥]، أو الجــاحظ[٥٦]، أم من أصــحــاب النزعــة الماورائيــة (أفــلاطون[٥٧] أو هيغلG.W.Hegel[٥٨]) ، وسواء أكانوا من أصحاب نزعة ذاتية شخصية (أرسطو[٥٩]، عمانويل كانت Emanuel Kant[٦٠])، أم موضوعية اجتماعية (كارل ماركس Karl Marx [٦١] أو شــارل لالو Charles Lalo) [٦٢]، وعلى الرغم من تعـدد المناهج في التعاطي مع مسألة الجمال بين فلسفي وجودي ونفسي إدراكي، أو مفهوم تقويم وجوده في الذهن، فإن أحداً من الباحثين، عدا بعض السفسطائيين، لم ينكر أصل وجود الجمال، بدليل نفس تعاطيهم مع الموضوع، وإن من وجهات نظر مختلفة.

ثانياً: الجمال صفة.

لم يعتبر الدارسون لموضوع الجمال، مهما اختلفت مشاربهم، أن الجمال موجود لا في موضوع أو أنه جوهر كما يعبر الفلاسفة، بل إن ما اتفق عليه هو أن الجمال متحقق في موجود معين، سواء أكان في الخارج أم في الذهن، وسواء أكان هذا الموجود متحققاً في الطبيعة أم في عمل فني أم في ملكة أخلاقية أو نفسية، وتحققه في أي من هذه الموجودات يعني إضافته إليها واتصافها به.

ثالثاً: الجمال مدرك.

إن نفس وجود الجمال في الأشياء دليل على أن الجمال ليس مجرداً عنها، وبالتالي فإنه ليس من شؤون العقل المحض أو المجرد عن العوارض. أللهم إن كان الأمر يتعلق بخلق الجميل فذاك أمر إلهي بالأصالة. أما موضوعنا فشأن إنساني متحقق في مواضيع شتى يمكن الشروع بإدراكه بتوسط الحواس، وتعبير الشروع بإدراكه يعني أن المدرك بتوسط الحواس، ليس هو الصفة الجمالية نفسها بقدر ما هو جانب تلك الصفة المتعلق بالحواس.

رابعاً: الجمال متكثر.

إن تعدد التعريفات التي صيغت للجمال، مؤشر واضح على مخالطته لأكثر من ناحية وجودية. فالقوة العاقلة قادرة على الحكم بجمال أو قبح فعل من الأفعال، أو ما يُعبَّر عنه بالحسن والقبح العقليين، والقوة المتخيلة قادرة على تصور الجميل، وبتوسط حاسة البصر يمكن الحكم على شيء ما بأنه جميل، وكذلك حاسة السمع والشم واللمس والذوق.

إذاً موضوع الجمال متكثر ومتعدد بتعدد قنوات المعرفة البشرية، فهو مادة للعقل في مورد الحكم على الأفعال كعلم الأخلاق، ومادة للخيال في مورد الإبداع، ومادة للحواس في مورد رصد الإبداع أو فعله كالفنون .

خامساً: الجمال يبعث الرضا.

إختلف الفلاسفة والباحثون في تحديد الغاية التي يهدف الجمال إليها. فمنهم

من اعتبر أن الجمال هدفه اللذة كدايفيد هيوم, ومنهم من اعتبر أن هدفه الحب كأفلاطون ومنهم من ذهب إلى أن الجمال يهدف إلى النفعية كريمون باير Ray-mond Bayer[٦٣]، أو اعتبر أن الجمال هدفه ذاته كما عبر عمانويل كانت في نقده لملكة الحكم. إلا أنه لا أحد من هؤلاء يقول بأن تحقق الجمال هو أمر مكدِّر للنفس، بل إن من أهم عوارض الجمال الذاتية هو بعثه هذه النفس على الرضا، وهو معنىً عام يقف وراء كل المعاني الخاصة التي استعملها الباحثون، للتعبير عن علاقة النفس بالجمال عبر الإحساس، كالسرور والبهجة واللذة والنفع.

سادساً: الجمال متعلق بالخلق.

ما هو جمال هو موجود، وما هو موجود هو مخلوق، وكل مخلوق هو صنع إلهي، قد يظهر بدون وساطة - كخلق الطبيعة والإنسان - أو بتوسط فعل بشري كالفن.

المهم أن الجمال والجميل لا يتحقق إلا بالخلق، ويرتبط به ارتباطاً ذاتياً، فلا جمال خارج مقاييس الخالقية، ولا خلق ممتنع على القياس بالجمالية.

التعريف

المدّعى في ما يلي أن أمهات مسائل موضوع الجمال وأبعاده المختلفة التي تقاطعت عندها مختلف النظريات والآراء، والتي هي بالواقع، الأساس الأمتن لوضع تعريف للجمال، ما هي إلا حقيقة التفسير الذي يستفاد من الآية الوحيدة التي ذكر فيها لفظ جمال بشكلها المصدر في سورة النحل من القرآن الكريم، مع لحاظ الآيتين اللتين تسبقانها، في بناء مقدمة متينة للمصطلح، لا سيما إذا تم ربطها بالآيات السبع في القرآن المجيد التي ورد فيها الجمال بشكله كصفة (جميل).

يقول تعالى:

﴿خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين۞ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ۞ ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾ [٦٤]

يبتدئ تعالى هذه الآيات بالحديث عن الخلق المادي للإنسان. فقوله تعالى: **﴿خلق الإنسان من نطفة﴾** يراد به " الخلق الجاري في النوع الإنساني وهو جعل نسله

من النطفة" [٦٥]، وهو توصيف شامل لكل هذا النوع وجعلٌ لأسس تكوينه.

﴿فإذا هو خصيم﴾، " الخصيم صفة مشبهة من الخصومة، وهي الجدال، والآية وإن أمكن أن تحمل على الامتنان، حيث إن عظيم المن أن يبدل الله سبحانه بقدرته التامة قطرة من ماء مهين إنساناً كامل الخلقة منطقياً متكلماً ينبئ عن كل ما جد ودق بيانه التبليغ." [٦٦] والإنسان بهذا الأصل وبهذا البيان، خلقت له الأنعام

﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون﴾

" والأنعام جمع نعم .. سميت بذلك لنعمة مسِّها" [٦٧].

والنعمة التي فضّل بها الإنسان المعرَّف بالبيان والإدراك، تحمل في طياتها أبعاداً كثيرة :

فهي خلق، وهي ذات نفع، وهي - والمحل الشاهد- ذات جمال. مقتضى قوله تعالى: **﴿ولكم فيها جمال﴾**، والمقصود بذلك أن الجمال المودع في نعمة الخلق هو أمر خارج عن كون الخلق نافعاً، الأمر الذي يجعل لنعمة الجمال استقلالية خاصة خصَّ بها الإنسان، بغض النظر عن نعمة النفع.

وتتمة القول: **﴿حين تريحون وحين تسرحون﴾** معناها الظاهري "حين تردونها بالعشي إلى منازلها وحين تخرجونها بالغداة إلى مراعيها "[٦٨].

والمقصود منها أن هذه الصفة / النعمة، ألا وهي الجمال، مودعة في هذا الخلق، سواء كانت في متناول إدراك حواس الإنسان (حين تسرحون) أي عند رصده لها ومراقبته إياها، أم لم تكن في متناول إدراك حواسه (حين تريحون).

أكثر من ذلك, القول إن هذه الخاصة التي أودعت في الخلق ترتبط بأمور عدّة هي الكفيلة ببيان حقيقتها الوصفية، وهي الشكل التي وردت عليه في القرآن الكريم في ذكر الجميل.

فالجميل مرتبط بالزمن ومفهوم قيام الساعة عبر الملكات النفسية التي وصفها.

يقول تعالى:**﴿فاصبر صبراً جميلاً ❁إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً﴾** [٦٩].

ويقول أيضاً عز وجل:

﴿واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً﴾ [٧٠].

وقوله: **﴿ وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل﴾** [٧١].

والجميل مرتبط بالظاهر عبر المتعة والزينة كقوله تعالى:

﴿يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن

واسرحكن سراحاً جميلاً﴾.

ومرتبط بالباطن باعتبار أن الجميل هو الكمال في كل هذه الصفات التي ذكرت لاقترانها بأل التعريف.

فهو الصبر الذي لا شكوى فيه.

وهو الصفح الذي يخلو من التثريب والعتاب والجدال.

وهو السراح بغير خصومة والإطلاق بغير خشونة .

وهو الهجر بإحسان والترك من دون رد الأذية بالمثل.

على هذه الأسس سنحاول بناء تعريف مفهوم الجمال وتحديد وصفه، على ضوء ما ذكر في كتاب الله والأحاديث المروية عن أهل بيت العصمة (ع)، وما وافقه من اشتراك أقوال الحكماء والباحثين وتقاطعه معه، لنقول إن :

" الجمال هو نعمة الاتصاف بالكمال في الخلق الموجبة للشكر بالفعل".

المراجع والمصادر.

١- باللغة العربية:

١- الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٧.

٢- ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٠.

٣- ابن العربي، محي الدين، رسائل ابن العربي، ط١، حيدر آباد، دار إحياء التراث العربي، ١٣٦١ هـ.

٤- ابن منظور، لسان العرب، تنسيق علي شيري، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨.

٥- تمام نهج البلاغة، تحقيق صادق الموسوي، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٤١٤هـ.

٦- الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة، ج. ٢٠، ط٢، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ .

٧- الريشهري، محمدي، ميزان الحكمة، المجلد ٢، ط١، قم، مكتب الإعلام

الإسلامي، ١٤٠٣ هـ.

٨- شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مشهد، ١٤١٤ هـ.

٩- الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، ط١٧، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠ هـ.

١٠- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٣ ، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٧ هـ.

١١- الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، ط٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠٠ .

١٢- الطبرسي، الحسن بن الفضل، مكارم الأخلاق، ط٢، الكويت، مكتبة الألفين، ١٩٩٢.

١٣- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر، ط١، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

١٤- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، ط١، قم، انتشارات أسوة، ١٤١٤ هـ.

١٥- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط١، بيروت، دار التعارف، ٢٠٠١.

١٦- القرآن الكريم.

١٧- القمي، عباس، مفاتيح الجنان، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠١.

١٨- الهندي، علاء الدين، كنز العمال، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩ .

٢- باللغة الإنكليزية:

1- Stolnitz, Jerome, Aesthetics & Philosophy of Art Criticism, 1960 ed., Boston, Houghton Mifflin co.

٣- باللغة الفرنسية:

1- Kant, Emanuel,Critique de la Faculté de juger, traduction par: A.Philon, 3éme ed., Paris, Librairie Philosophique, 1974.

2- Platon, Phèdre , Oeuvres Completes, traduction par. E.Chambry,ed.1963, Paris, Garnier.

موسوعات ، قواميس ومعاجم

١- باللغة العربية:

١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، ط ١٩٨٧، القاهرة، دار الحديث.

٢- المعجم الوجيز، ط١، القاهرة، مجمع اللغة العربية ، ١٩٩٧ .

٣- موسوعة جامع المعالم الإلكترونية، مفردات القرآن الكريم: كتاب الجيم - جمل- شركة العريس للكمبيوتر.

٤- موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول ، تعريب خليل أحمد خليل ، ط١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦.

٥- موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، د.جيرار جهامي، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٨.

٢- باللغة الإنكليزية:

1- Barnhart,Thorndike, The World Book Dictionary, vol.I, 1970 ed.,Field Enterprises Educational Co.

2- Muray, Peter&Linda, Dictionary of Art and Artists, 7th. ed.,London, Penguin books, 1990.

الهوامش:

(1) Kant, Imanuel, Critique de la faculte de jujer, traduction par A.Philon , 3eme ed.,Paris, Librairie philosophique, 1974 , p. 40.

(٢) من دعاء عرفة المروي عن الإمام الحسين عليه السلام. القمي، عباس، مفاتيح الجنان، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠١، ص ٣٣٩.

(٣) هو : Michael angelo Buonarroti (1475-1564)، من أبرز رواد عصر النهضة في أوروبا . كان رساماً ونحاتاً وطبيباً ومنظراً بارزاً في علم الجمال.

(4) Muray, Peter&Linda, Dictionary of Art and Artists, 7th. ed.,London, Penguin books, 1990, p. 271 .

(5) Platon, Phèdre , Oeuvres Completes, traduction par

E.Chambry,ed.1963, Paris, Garnier, p.244

(٦) ابن زكريا: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول ، ط١، بيروت، الدار الإسلامية،١٩٩٠، ص ٤٨١.

(٧) الفرقان : ٣٢.

(٨) ابن زكريا: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، م.ن، ص ٤٨١.

(٩) ابن منظور: لسان العرب، تنسيق علي شيري، الجزء الثاني، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨، ص٣٦٣.

(١٠) الفراهيدي : الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، الجزء الأول، ط١، قم، إنتشارات أسوة ، ١٤١٤ هـ.ق ، ص ٣١٥ .

(١١) المعجم الوجيز: ط١، القاهرة، مجمع اللغة العربية ، ١٩٩٧، ص ١١٧.

(١٢) ابن منظور: لسان العرب، م.ن ، ص٣٦٢.

(١٣) موسوعة جامع المعالم الإلكترونية، مفردات القرآن الكريم: كتاب الجيم - جمل- شركة العريس للكمبيوتر.

(14) Barnhart,Thorndike, The World Book Dictionary, vol.I, 1970 ed.,Field Enterprises Educational Co., p.181.

(١٥) مصطلح أول من وضعه الفيلسوف الألماني ألكسندر بومغارتن عام ١٩٥٣. ويعتبر كتابه "الأستطيقيا" الجهد الفاصل "في تأسيس علم مستقل يبحث في العلاقة بين الشعور والإحساس والكمال" الموسوعة الفلسفية العربية، ط١، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨، ص ٤٦٥ .

(١٦) الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر، ط١، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩، ص ٣٥.

(١٧) شرح المصطلحات الفلسفية ، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مشهد، ١٤١٤ هـ ، ص٨١.

(١٨) موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، د.جيرار جهامي، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٨، ص ٢٠٣.

(19) Kant, Emanuel, ibid, p.9. .

(20) .ibid, p.17 .

(٢١) موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الأول ، تعريب خليل أحمد خليل ، ط١،

بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦، ص٣٦٧.

(٢١) ابن العربي : محيي الدين، رسائل ابن العربي، كتاب الجلال والجمال، ط١، حيدر آباد ، دار إحياء التراث العربي ١٣٦١ هـ ، ص ٣.

(٢٢) م.ن، ص ٣.

(٢٣) م.ن، ص ٤.

(٢٤) المجلسي: محمد باقر، بحار الأنوار، المجلد ٣١، ط١، بيروت دار التعارف، ٢٠٠١، ص ٥٢٣.

(٢٥) م.ن.، المجلد ٣١، ص٥٢٤.

(٢٦) الطبرسي: الحسن بن الفضل، مكارم الأخلاق، ط٢، الكويت، مكتبة الألفين، ١٩٩٢، ص١٢٧.

(٢٧) م. ن.، ص١٢٧.

(٢٨) م.ن.، ص١٢٨.

(٢٩) الحر العاملي: تفصيل وسائل الشيعة، ج ٢٠، ط٢، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، ص٦٠.

(٣٠) الآمدي: عبد الواحد، غرر الحكم، ج.١، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٧، ص٣٤٠.

(٣١) الآمدي: عبد الواحد، غرر الحكم، م.س.، ص٣٣٧.

(٣٢) الطبرسي: أحمد بن علي، الاحتجاج، ج ١، ط٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠٠، ص٨٢.

(٣٣) المجلسي: محمد باقر، بحار الأنوار، م. س.، المجلد ١، ص ٧٧.

(٣٤) الريشهري: محمدي، ميزان الحكمة، المجلد ٢، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٣ هـ، ص ٧٨.

(٣٥) الآمدي: عبد الواحد، غرر الحكم، م.س.، ص ٢٣٧.

(٣٦) الهندي: علاء الدين،كنز العمال، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩، خ ٢٨٧٧٦.

(٣٧) الريشهري: محمدي، ميزان الحكمة، م.س.، ص ٨٠.

(٣٨) المجلسي: محمد باقر، بحار الأنوار، م.س.، المجلد ١، ص ٨٦.

(٣٩) الآمدي: عبد الواحد، غرر الحكم، م.س.، ص ٢٣٠.

(٤٠) م.ن.، ص ٣٣٠.

(٤٢) م.ن.، ص ٣٣٢.

(٤٣) م.ن.، ص ٣٣٢.

(٤٤) الريشهري: محمدي، ميزان الحكمة، م.س.، ص ٧٨.

(٤٥) الريشهري: محمدي، ميزان الحكمة، م.س.، ص ٣٣٧.

(٤٦) المجلسي: محمد باقر، بحار الأنوار، م.س.، المجلد ١، ص ٨٥.

(٤٧) النحل: ٤،٥،٦.

(٤٨) يوسف: ١٨.

(٤٩) يوسف: ٨٣.

(٥٠) الأحزاب: ٢٨.

(٥١) الأحزاب: ٤٩.

(٥٢) المعارج: ٥،٦،٧.

(٥٣) المزمل: ١٠.

(٥٤) الحجر: ٨٥ .

(٥٥) David Hume (1711-1776) فيلسوف إنكليزي اعتبر أن ماهية الجمال هي الشعور باللذة الحسية وماهية القبح هي الشعور بالألم، مؤلفه عن الموضوع حمل اسم " Treatment of Human Nature " .

(٥٦) الجاحظ (٧٧٥-٨٦٩) فيلسوف عربي جعل مفهوم الجمال قائماً على فكرة الإعتدال والتناسب المتمثل في جسد المرأة, كتابه عن الموضوع حمل اسم : رسالة في النساء.

(٥٧) Plato (ق.م ٣٤٧-٤٢٧) فيلسوف يوناني صاحب نظرية المثل قارب الجمال باعتباره أحد مثله العليا التي لا يمكن إدراكها، تدويناته عن الموضوع في محاورات " فيدر Phèdre " و "فيدون Phedon" بشكل أساسي.

(٥٨) George Wilhelm Hegel (1770-1831) فيلسوف ألماني صاحب كتاب علم الجمال " Aestetik" اعتبر أن الجمال الحقيقي هو الجمال الفني لأنه نتاج الروح ويجب أن يعبر عن ما هو إلهي.

(٥٩) Aristotle (ق.م ٣٢٢-٣٨٤) فيلسوف يوناني وجد في مؤلفه فن الخطابة أن الجمال يظهر في الفنون التي تحاكي الطبيعة.

(٦٠) Imanuel Kant (1804-1724) فيلسوف ألماني اعتبر في كتابه " Critique de la Faculte de Juger" أن الجمال غير متحقق في الخارج بقدر ما هو متحقق في الذهن لا لغاية.

(٦١) Karel Marex (1817 - 1883) فيلسوف إلماني ارتبط مفهوم الجمال عنده بالمفهوم المادي الإنتاجي عند الإنسان الاجتماعي.

(٦٢) Charles Lalo (1877 - 1953) فيلسوف فرنسي، اعتبر في كتابه "L'artet la morale" أن ميدان التجربة الجمالية هو الأخلاق الاجتماعية.

(٦٣) Raymond Bayer (1859-1959)، فيلسوف فرنسي صاحب مؤلف في الموضوع تحت عنوان "Essais sur la Methode en Esthetique."

(٦٤) النحل : ٤،٥،٦.

(٦٥) الطباطبائي: محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ج ١٢، ط٣، طهران، دار الكتب الإسلامية ١٣٩٧ هـ ، ص ٢٢٣.

(٦٦) م.ن، ص ٢٢٣ .

(٦٧) م.ن.، ص٢٢٣.

(٦٨) الطباطبائي: محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن، م.س.، ص ٢٢٣.

(٦٩) المعارج: ٥،٦،٧.

(٧٠) المزمل: ١٠.

(٧١) الحجر: ٨٥ .

(٧٢) الأحزاب: ٤٩ .



الأيقونة

المطران جورج خضر*

الأيقونة، كعمل فني يحمل دلالات دينية مكثفة، هي، كما يرى الباحث في هذه الدراسة، تتصف بالسكون بدل الجمود. لأنها تعكس حياة أخرى وليست انطفاء حياة، وهي مسكونة بالعشق الإلهي المنبعث من الأشواق الأرضية والمتفجر في النفس إذا أدركت هدى الهدوء المتجرد عن الهوى.

من هنا - يؤمن الباحث - أن الأيقونة بأبعادها الفنية والدينية تحمل الالتقاء بين الإنسان والله، وتجتمع عندها الروابط بين الفن والعبادة لأنها رسم يترجم الحقيقة.

* متخصص في الفكر اللاهوتي.

الأيقونة في اليونانية: كل صورة، وفي المصطلح المسيحي: كل صورة سواء أصنعت بالألوان أو من الفسيفساء أو من مواد أخرى (مينا، معدن، عاج، نسيج، زجاج)، أو كانت تصاوير على الكتب، وعند المحدثين: هي اللوحة القابلة للنقل، ولا سيما الخشبية. هذا الفن مارسه الشرق المسيحي قاطبة، إنه قبطي وسرياني وأرمني وأثيوبي، غير أنه كان، بالدرجة الأولى، بيزنطياً، لأن الأمبراطورية أثرت فيه، واستمرارها حضنه بالرغم من نكسه قرناً ونيفاً. ولكن ما هو أهم من ذلك أن المجمع المسكوني السابع المنعقد السنة الـ ٧٨٧ في نيقية، هو الذي زكى الأيقونة في الدنيا البيزنطية، وانبرى متصوفو الشرق الأرثوذكسي وعلماؤه من قبل المجمع وبعده حتى يومنا هذا، يكشفون للعالم لاهوتية الأيقونة ومكانتها في العبادة.

وإذا ما قلنا: فناً بيزنطياً فلا يعني ذلك أنه متصل أساساً ببيزنطية العاصمة، ولكنه يسمى كذلك بسبب ظهوره في مدى الأمبراطورية، وعلى وجه التخصيص في مصر وسوريا وفيهما معاً ينبثق في القرن الثالث، وبعد سقوط القسطنطينية ١٤٥٣ ظل يزدهر حيثما حلت الكنيسة الأرثوذكسية، ومما ساعد على ذلك تنظيره اللاهوتي والجهاد من أجله حتى موت الشهادة، وبقيت المسيحية الغربية مفصولة عن هذا الفكر وهذا الاستعمال, فأضحت الدنيا الأرثوذكسية منتشر هذا الفن على تنوع مدارسه في الزمان والمكان، ولك أن تتبين التدرج من الأيقونة الشديدة النسك في المجال القسطنطيني إلى الرقة الروسية، ولك أن تتعرف الاختلاف في النسق بين كريت وقبرص وبلغاريا ورومانيا وصربيا، وفي هذا البلد أو ذاك بين مدينة أو حقبة وحقبة، بين مدرسة نوفغورد ومدرسة موسكو في روسيا مثلاً، أو يتضح لك التمايز بين حلب في القرن السابع عشر (أيقونة سمعان العمودي وسمعان الجبل العجيب لنعمة المصور) وحمص أو القدس في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ومع ذلك فأنت تحيا في دنيا روحية واحدة اختلفت تعابيرها باختلاف المؤمنين والبيئات ولكن وحدة الرؤية المذهبية تحكمت بوحدة هذا الفن، ولعل أزمة الفن المقدس في الغرب، وهو ديني في موضوعاته فقط يفسر هذا العطش إلى الرسم البيزنطي الذي ينقل بأسلوبه الفريد - على صعيد الفن - الجسد الإلهي المقاربة للفن على انواعه واحدة.

في البدء كان الترتيل (كولوسي: ٣:١٦) ثم يكافحه النساك فيفرض نفسه ولو مضبوطاً بقواعد وعفة العمارة، الكنسية تظهر بخفر في القرن الثالث وتتخذ

أشكالها الواضحة في الرابع، الرسم له مناوئوه في القرنين الثالث والرابع (أرويجانس، أفسافيوس)، وله مناصرون أقوياء بين الأكابر (يوحنا الذهبي الفم، غريغوريوس النيصصي، يوحنا الدمشقي). السؤال: لماذا دخل؟ قد يسبقه السؤال: من أين دخل؟ في آخر مرحلة من الحضارة المصرية وجه المومياء الذي كان يحفر حفراً قبلاً صار مرسوماً على تابوت خشبي؛ المسيحيون أخذوا بذلك الصورة صورة الشهداء موضوعة فوق أضرحتهم. إنها الإعلان على أن الشهيد تجاوز الموت أو الدينونة، التمثال أو اللوحة الذي كان عند المصريين القدامى يستبقي الروح أو يجذبها إليه إذا فنيت المومياء يملي على المسيحيين موقفاً آخر اللون، هنا وثمة واحد. الأداة كذلك، ولكن حيث إن الصورة المصرية الوثنية موظفة في استدعاء الروح إليها، تأتي الصورة المسيحية في مصر، مشيرة إلى حياة الشهيد من بعد موته، وإلى حضوره في الجماعة المصلية ومشاركتنا إياه سر انبعاثنا الواحد، كان الفنان اتخذ الكلمات الفنية القديمة، وركَّب منها جملة جديدة نابعة من فلسفة جديدة.

وإذا انتقلنا إلى سورية، نرى النسق الأيقوني شبيهاً بالنسق التدمري، حيث يتعاقب أشخاص الكهنة في الهياكل في الطواف في تواز وتماثل، ومع ذلك فوجودهم إليك؛ ولعل ما هو أبلغ من ذلك وأوثق، الشبه القائم بين الأيقونة وجدرانيات دورا أفروبوس على الفرات (كنيسها اليهودي نقل كاملاً إلى متحف دمشق) المسيحية هيئ لها. إنها مدينة، في مادتها، لكل كلمة صالحة نطق بها في العالم وقد انصب، في الكنيسة، بوعي منها كل روافد الساميين والفرس والإغريق والرومان ومن تذوق الفنون جميعاً في هذا الشرق القريب، بما في ذلك تصاوير وادي الملوك، يتبين وحدته الجوفية، ولكن لم تأب مادة من مواد الجمال أن تتنصر إلا بعد أن قبل الجمال أن يسير على دروب موته وقيامته ليصير فنا كنسياً.

الأيقونة تصنع، بالألوان الممزوجة بالشمع العسلي المحمي، مثل غيرها من الصور (عندنا، بهذه التقنية أيقونات سيناء وأيقونة ليوحنا المعمدان مصرية من القرن السادس)، ثم ننتقل إلى استعمال البيض مع الألوان (عرفت هذه التقنية نادراً في القرن السادس مثلاً في أيقونة المسيح والقديس الشهير مينا من مصر أيضاً).

بقيت هذه التقنية إلى يومنا هذا، الزيت يدخل إلى الفن الأوروبي مع الظل وإرادة الظل. أما الأيقونة التي تتوخى أن يتجلى المجسدون بالألوهة، فإنها ملتزمة

بكون الله ليس عنده تغيير ولا ظل دوران (يعقوب: ١٧:١) وعلى قدر ما توحي بالمدينة الإلهية الآتية لا يكون في الأيقونة ليل، لأن السماء حرة من الليل (رؤيا ٢١:٢٥ و ٢٢:٥). أجل هذه النورانية المطلقة، فلسفتها الأيقونة لما انتصر الفن بعد صراع طويل، ورفعت الأمبراطورة ثيوذورا الصور المقدسة في الكنيسة رفعاً نهائياً في الـ ١١ من آذار السنة الـ ٨٤٣ قاضية على الاضطهاد الذي لحق بها وبالمؤمنين منذ السنة الـ ٧٣٠ على عهد ليون الثالث، وإذا سمَّت الكنيسة الأرثوذكسية الأحد الأول من الصوم أحد الأرثوذكسية، فإنما تشير إلى انتصار الأيقونات ذاك، كأن الأرثوذكسية التي تعني، ليس استقامة الرأي فحسب، بل استقامة التمجيد، ترى نفسها متصلة بالأيقونة رمزاً ومكاناً لتمجيد الإله المتجسد وأصفيائه المكرمين.

وبسبب من نحو المجد، لم يفرِّق الرسم البيزنطي بين الفنون الكبرى والفنون الصغرى أو "الصناعة"، فالمعادن الثمينة والحجارة الكريمة والرخام المصقول كلها استعملت متراكمة، وكأن الرسم يدنو من الصياغة، والصياغة انسجام على تألق، والبيزنطي إذا أقدم على مواد صعبة المراس ونادرة، يحسب بأنه يقدِّم قرباناً لله، وإذا تعددت التقنيات وجيء بالمؤلفات المزينة يزداد الأثر حدة. وإذا أسلمت الصور المتعددة الألوان إلى المينا تتوهج الصورة كالخمرة الحمراء في بيعة الروم. أجل كان في الفسيفساء بعض من ظل، وكان يفرض ذلك التأليف بالحجر والقربى من رومة القديمة، ولكن إذا تساقط نور الشمس من نوافذ القبة على الفسيفساء - وكان ذلك مقصوداً في العمارة - تلتمع حجارة محورت الكنيسة البيزنطية - على صعيد العمارة - حول المجد الإلهي، كما محورتها الأيقونة حوله على صعيد الرسم.

ثم إذا بحثت في الأسلوب، ترى أن الفنان يجرِّد الجسد عن جسدانيته. أنت أمام مسطح، بحيث لا يبقى للجسد عمق ولا وزن. وإنه ليبدو وكأنه محلق في الجو، أنت في البعدين، ليس لأن اللوحة تفرض عليك ذلك، لكن هذه اختيرت لتأمين بعدين يلغيان مادية الأجساد وكمدتها. هنا رفض للرسم الخداع الذي يوحي به بعد العمق، كأن العمق ينتهي بالرسم إلى الحفر، في عالم الأشواق المستعرة. وعلى ذلك، فلست مع البيزنطين في كمال التجريد بعد أن " صار الكلمة جسداً " (يوحنا ١٤:١). أنت حر من وطأة اللحم، ولكنك لست حراً من التجسد الإلهي.

هذه الرسامة المسطحة تمكنك من رؤية المواضيع متوازية بالنسبة إلى الأساس الذهبي، فلست أنت أمام نواميس المنظور التي تهرب بموجبها الأصعدة الخلفية

وتضمحل. هنا تبطل هذه النواميس، فإذا ساد الصورة موضوع هام من الوجهة اللاهوتية، فإنه يتخلف عكس ما ترى في فن النهضة، عندما يشع المنظور حول نقطة مركزية أو ينقلب بحيث تتسع الأشكال والخطوط إذا أنت ذهبت في العمق، لأنك لست أنت المتبصر بالأيقونة لتهرب إلى لا نهاية مترجرجة، ولكنها هي مبصرتك، إذ تهبط عليك من أزلية الله وتجدد أزليتها فيك، قلبك حفيظ المجد.

الأيقونة ساكنة لا جامدة، لأنها ليست انطفاء حياة بل حياة أخرى، لا تنبعث من أشواقنا الماضية بل من العشق الإلهي الذي يتفجر في النفس إذا أدركت النفس هدى الهدوء بتجردها عن الهوى. هذا هو عدم الانفعال وتحريك الروح. هذا لا يلغي التاريخ؛ فالمؤلفات البيزنطية مليئة بأحداث العهد القديم والعهد الجديد، ومستقاة من سير القديسين، بما فيها من إيحائية الحدث الصغير. ولكن الأحداث إذا رحبت في الجدرانيات تصغر في الأيقونة الخشبية، وكثيراً ما تكون فيها مؤطرة للشخصية المقدسة القائمة في قلب اللوحة, لأن جزئيات السيرة يجب أن تخدم النموذج الذي صار إليه القديس في استعلان قداسته. من هنا إنك تخرج من وحدة الزمان ووحدة المكان القائمتين في هاجس الكلاسيكيين. ففي أيقونة الميلاد مثلاً عندك أحداث جرت في أوقات مختلفة؛ المولد نفسه معبر عنه بسكينة مريم والطفل في المذود، ثم وحدات تتحلق حول الميلاد: قابلتان تغسلان المولود، الشيطان يوسوس في صدر يوسف، المجوس، راع، جوق ملائكة. هذه الوحدات متصلة بأوقات مختلفة وربما بغير مكان، ولكن الصدارة للسر الإلهي الذي تشهد له مريم، فإن ألحاظها مسمرة على الفادي ويمناها إليه. السر يرتكز إلى الحدث ولكنه يتخطاه. أنت لست في التاريخ, بل في السر الذي وراء التاريخ، كذلك الصورة لا تكشف لك جسداً بل وجهاً.

الوجه والشخص يقالان بكلمة واحدة باليونانية: الإنسان وجه، أي إنه الشخص الروحي الذي يصير إليه، إن أحب فعف فعاش في شركة مع القديسين. الإنسان بامتداده إلى الكل يصبح شخصاً ويستقيم مع الوجوه المشابهة في مساعيها لمسعاه؛ وبسبب من اختلاف مناهج القداسة يأتيك المرسومون على الأيقونة؛ فالرهبان لهم نموذج وكذلك الأساقفة، الوجوه ليست نسخاً منسوخة؛ فأنت دائماً تميز بين أي من الأقمار الثلاثة: باسيليوس الكبير وغريغوريوس اللاهوتي ويوحنا الذهبي الفم، على أية جدرانية أو أيقونة على اختلاف المدارس والعصور، بسبب من نموذجية كل هؤلاء

المعلمين. والنموذجية كثيراً ما تشمل الثوب، والثوب ما ظهر من الشخصية، ولكون القديس لا بديل له يكتب اسمه، ينبغي أن تعرف من تستشفع.

كذا يتكامل الوجه الحقيقي الذي يخضع إليه كل شيء؛ عند ذاك يهتز عالم النسب المألوفة التي يسلم بها التشريح. رسام الأيقونة لا يأسره إيقاع هذا الجسد بفنائيته؛ يأخذه الزمان الدهري، والمدى الدهري، فإذا تحرر من قهرية هذه الأرض له أن يضخم القديس ويقزم الجبل الذي هو واقف عليه. كذا العنف يطول والعينان تعظمان وتستديران؛ في بركات هذا النصر الدائم كان يرسم المصلوب مفتوح العينين متسربلاً حلته لأنه على الجلجلة، في وسط الأمة كان لا يزال في سكينة الألوهة. وقد قال آباء المجمع السابع: نحدد بكل دقة وصرامة أن الأيقونات الموقرة والمقدسة قد أقيمت على شبه المثال الذي للصليب الكريم المحيي. على الصليب كان المسيح أيقونة الأب، " بهاء مجده ورسم جوهره (عبرانيين ١:٣) متخطياً بذا كل مقولة بشرية.

الأيقونة، بعد النمنمات الأولى، لم تبق واقعية "طبيعية"، ولكنها دخلت في واقع الحياة الروحية؛ أجل، إنها تشير إلى المسيح الممجد، ولكن أجساد القديسين غير ممجدة، بعد، فلأي سبب إذاً تصورهم؟ الأيقونة تستبق المجد، تجعلنا في انتظار مجيء الرب الثاني، ومن هذا القبيل هي إطلالة الدهر الآتي وفنه. لا ريب أن عندنا صوراً زيتية أو شمسية لبعض القديسين، ولا سيما الذين عاشوا في القرن التاسع عشر أو أدركوا القرن العشرين، ومع ذلك، فهم الفنانون؛ إنه كان عليهم أن يحيدوا عن واقعية الصورة، ودون التنكر لبعض معالمها الأرضية، استدراجها إلى لاهوتية الأيقونة.

ولنا، في نطاق هذا الفكر نفسه، وقبل حرب الأيقونات، قوله لأب كبير من آباء الكنيسة الشرقية، هو القديس مكسيمس المعترف: " يقال: إن الله والإنسان يتخذ أحدهما الآخر نموذجاً، فالله بمحبته البشر، يتأنسن من أجل الانسان في القدر عينه الذي يتأله فيه الإنسان من أجل الله متقوياً بالمحبة"، فكأن الأيقونة الملتقى الرمزي للإله والإنسان في شخص الابن المتأنسن.

الأيقونة، إذ ذاك تحمل هذا الالتقاء، أي: إنها لم تكن رسماً، إلا لأنها تترجم حقيقة.

وإذا كان الرسام الكنسي يحقق للقديسين فنياً ما نالوه وعداً، وفي بعض

مساهمة، فأنت على الأرض محضون هذه الحضرة الكريمة، وبالتالي ملتزم تجاهها، تطل عليك محاطة بأساسها الذهبي الرامز إلى النور والمدعو نوراً، لتجعلك في الضوء الذي لا يعتريه مساء. الأيقونة مشاركة كما القبة، فإذا أنت أقبلت إلى الأيقونة تقبلها، لأنك أليف القديسين وتؤمن بتقديس الشفتين، لأنك " إنسان نجس الشفتين" (اشعيا ٦:٥)، وإذا أدبرت عن الأيقونات مصلباً وجهك لتعاهد الرب وكبار أحبائه، أنهم خاطفوك إليهم ومتعهدوك في خروجك إلى العالم.

وإذا لم يأخذك من الأيقونة ثنايا جسد ولا ثنايا خيال، فهي تضمن إليك هذا الصمت الداخلي الذي منه وحده ينبعث الدعاء، كما ينبعث من الصوت البشري إذا صفا صاحبه ليرتل مقصياً عنه كل آلة موسيقية، لأن الخشوع يتنكر للطرب. الكنيسة مدى سماوي، جمالياته تجاوزت أحكام الجمال الدنيوي.

ولا يعني هذا أن كنيسة المشارقة موغلة في " الروحانية" بالمعنى التخفيضي شبه الساخر الذي يستعمل فيه " الواقعيون" هذه الكلمة، فالفن البيزنطي حاد واعياً عن الرسم الروماني، وقد عرفه لأن هذا الرسم لم يظل قادراً على الوفاء بالإلهام الجديد الذي ظهر مع الإنجيل، ثم أبى فيما بعد، أن يلتحق بفن النهضة الإيطالية الذي عاد إلى الوثنية، ولو حافظ على مواضيع إنجيلية. فان عذراء رفائيل تبدو لك كأية حسناء، وأنت لا تستطيع أن تصلي أمامها، إن كنت على التقوى التي تقهر فيك نشوة الحسن، وإن استبعدت عن صلاتك التخيل كما يريد عظماء الآباء.

بسبب من هذه الروابط بين الفن والعبادة تأتينا الأيقونة في الجماعة, ليس إن فرادة الفنان تباد. فالمبدعون كثر، ونعرف بعضاً بأسمائهم، كثيوفانيس الرومي وأندراي روبليوف في روسيا، ثم فوتيس كوندوغلو في اليونان، وغريغوري كروغ في باريس. ثلاثة أجيال من آل المصور في حلب، ولكنهم في الأصل لا يوقعون الأيقونة ولا يؤمنون بفرديتهم، يكملون التراث ويتقيدون بـ " دليل رسامي الأيقونات"، وهم ضمن هذا التراث يستملون شخصياتهم وبه يتحرَّزون من أنانية المزاج. ويطلقهم الكاهن بتلاوة صلاة عليهم، بعد أن يكونوا قد أكملوا شروط المهنة، ولا يطمح أكثر هؤلاء الرسامين إلى أن يكونوا غير أهل صناعة، لا يسعون إلى اختلاط للألوان حاذق. إنها طبيعية، وأصلاً معدنية: الأمغر، الأصفر، البني، الأحمر، الأزرق على درجاتها. وهي غالباً ما تكون ألواناً حارة متينة، ولا يتجاوز الملون حول عشرين لوناً. وألوان الثياب لها قواعد تراثية, وأنت تتعلم كل ذلك. والفن قائم على المعرفة،

والكنيسة تمنع غير الموهوبين من تعاطي الرسم، يقترن كل ذلك بأصوام والعين ممسكة حتى تتقبل الصورة المتنزلة عليها من الملكوت.

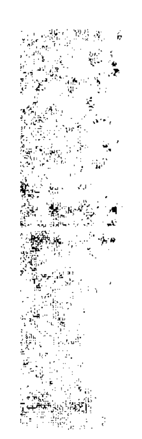
بهذا المعنى الواسع للكلمة، كانت الأيقونة صناعة ولم يتكلم العالم الأرثوذكسي قديماً عن جمال الأيقونة، لأنه كان يتعبَّد بها ويتقرب. إذ أن الأيقونة، في المعبد أو البيت تقف أنت بين يديها منكسراً مستغفراً متهللاً ويستقيم بخورك أو شموعك أو قنديلك.

لا شك أن عودة الأيقونات إلى المعابد في السنة الـ ٨٤٣ هي التي ساعدت كثيراً على أن تحتل منازل الأرثوذكسيين ومحالهم وشوارعهم. زاوية الأيقونات هي المصلى، وإذا قامت في كل غرفة، فأنت تسلم عليها أولاً إذا دخلت، وبعد ذلك ترى الناس وهي تصحبك في السفر لتتلو أمامها صلاتك. فلها إذا انطلقت إلى النوم آخر رؤية وعند السحر إليها تبتكر.

فإذا استشرقت بهاء تتحسس طراوة الله فيما من فن الإنسان حتى عتبات الملكوت.

فن الخط العربي والتصوف

د.سامي مكارم*



ثمة علاقة رمزية تتجلى على نحو فني بين الخط العربي والتصوف، وإذا كان الخط مرتبطاً بالقلم، فإن القلم عند المتصوفة هو العقل الكلي، والقلم من جهته متفاعل مع اللوح ومن تفاعلهما وجد الخلق، الفعل الأول للعقل, القلم هو الكتابة، ومن هنا الأهمية الكبرى للكتابة في الإسلام عامة وفي التصوف خاصة، على أن فن الكتابة إنما هو الخط، ولكي يكون الخط فناً وجب أن يكون حائزاً على أصول الجمال التي يمتاز بها اللوح المحفوظ الذي يكتب فيه القلم وميزته الإجمال.

بدأ الخطّ العربيّ من حيث هو فنّ بعد ظهور الإسلام، وتمحور حوله ليعبِّر فنياً عن القرآن الذي هو - حسب المعتقد الإسلامي - كلام الله المنزل على النّبي محمد(ص) طبق أصله الإلهيّ الموجود في " اللوح المحفوظ" . وينص القرآن في أوّل سورة نزلت على أمر من الله إلى النّبي محمد(ص) أن يقرأ، بقوله: **﴿اقرِ باسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ*خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ عَلَق * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأكْرَمُ * الَّذي علَّمَ بالقَلَمِ * علَّمَ الإنْسانَ ما لم**

* أستاذ في الجامعة الأميركية في بيروت.

يعلم﴾[1]. وللقلم في الإسلام قدسية، حتّى أنَّ الله أقسم به، وذلك في سورة القلم: **﴿ ن والقلم وما يسطرون﴾**[2]. وقد استثار "القلم" في القرآن كثيراً من المتصوّفة، فقال محيي الدّين بن عربي - ويدعوه المتصوفة بالشيخ الأكبر- مفسِّراً تفسيراً صوفياً النّون والقلم اللّذين وردا في هذه الآية: "وليس فوق القلم موجود مُحْدَث... وإنّما نونه التي هي الدّواة، عبارة عمّا يحمله في ذاته من العلوم بطريق الإجمال، من غير تفصيل، فلا يظهر لها - أي للدواة - تفصيل إلا في اللّوح الّذي هو اللوح المحفوظ؛ فهو - أي القلم - محلّ التّجميل، والنّفس - أي اللوح المحفوظ - محلّ التفصيل"[3].

من هنا نرى أنّ الشيخ الأكبر يجعل القلم أعلى من اللوح المحفوظ؛ فالقلم بمنزلة الفاعل، واللوح المحفوظ بمنزلة المنفعل. يقول ابن عربيّ: " واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء: النّفس الكلّية، وهو أوّل موجود انبعاثيّ..."[4]، وهو يقول في مكان آخر: " اللّوح محلّ الإلقاء العقليّ، هو للعقل بمنزلة حوّاء لآدم ... وسمِّيت "نفساً": لأنهّا وُجِدَت من نفس الرحمن، فنفس الله بها عن العقل، إذ جعلها محلاً لقبول ما يلقي إليها، ولوحاً لما يسطره فيها"[5].

يمكننا أن نستخلص أنَّ اللّوح المحفوظ - الذي هو أصل القرآن - تابع في الوجود للقلم، والجدير بالذّكر أنَّ القلم عند المتصوِّفة هو العقل الكليّ. قال شيخ المتصوِّفة الأكبر محيي الدين بن عربيّ:" فأدلّ ما أوجد الله من عالم العقول المدبِّرة جوهر بسيط، ليس بمادة، ولا في مادة، عالم بذاته في ذاته، علِمُه ذاته لا صفة له ... عَلِمَ نفسَه، فعَلِم موجِدَه، فعَلِم العالمَ، فعَلِم الإنسانَ، فهو العقل من هذا الوجه، وهو القلم من حيث التّدوين والتّسطير، وهو الروح من حيث التّصرّف، وهو العرش من حيث الاستواء، وهو الإمام المبين من حيث الإحصاء"[6]

وهكذا، فمن تفاعُل القلم واللوح وُجِدَ الخلق. يقول ابن عربيّ في ذلك: " وأوَّل متعلِّم قبل العلم، بالتّعليم لا بالذّات، العقل الأوَّل، فعَقَلَ عن الله ما علَمه، وأمَرَه أن يكتب ما عَلمه في اللّوح المحفوظ الّذي خلقه منه... فأوَّل أستاذ من العالم، هو العقل الأوَّل، وأوَّل متعلِّم أخذ عن أستاذ مخلوق، هو اللّوح المحفوظ... واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء "النفس الكلية، وهو أوَّل موجود انبعاثيّ منفعل عن العقل، وهو للعقل بمنزلة حواء لآدم، منه خُلقت"[7]. إذاً، عَقَلَ العقلُ القلمَ عن الله ما علمه، وأمرَه أن يكتب ما علمه في اللّوح المحفوظ. هنا نرى أنَّ الفعل الأوَّل لهذا العقلِ القلم، هو

الكتابة.

من هنا هذه الأهمية الكبرى للكتابة في الإسلام عامّة، وفي التّصوُّف خاصّة، ومن الكتابة إنّما هو الخط. ولكي يكون الخط فناً، وَجَبَ أن يكون حائزاً أصول الجمال، وأصول الجمال إنّما هي قائمة على التّوازن، والتّناسق في التّفاصيل، وهي ميزة اللّوح المحفوظ، الذي يكتب فيه القلم، وميزته الإجمال، كما ذكرنا أعلاه. وهكذا كان القلم بمثابة المعنى، واللوح المحفوظ بمثابة الخط؛ المعنى هو الباطن، والخط هو الظّاهر الّذي يترجم المعنى، ويبديه. فبقدر ما يكون المعنى جميلاً، وجب أن يكون الخط جميلاً.

وإذا كان اللّوح المحفوظ هو أصل القرآن، وجب أن يكون من مميِّزات القرآن الخط الجميل، بتفاصيله المتناسقة التي يمثلها اللوح المحفوظ، وبمجمله الّذي يمثِّله القلم. وقد جاء في القرآن آيتان، تقول الأولى: **﴿وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾**[٨] والثانية: **﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾**[٩]. والرّتّلُ لغة: هو: " **حُسن تناسق الشيء**"[١٠]، سواء في القراءة أم في الكتابة.

من هنا أصبح فن الخط الفن الرئيسي في الإسلام، فكما القلم كتبَ اللّوحَ المحفوظ مرتّلاً؛ أي حَسَنَ التّناسق، كذلك القرآن يجب أن تكتبه الأقلام في عالم الشهادة مرتّلاً؛ أي حَسَنَ التّناسق.

هنا يحسن بنا أن نعقد مقارنة بين كلام الله في الإسلام، وكلمة الله في المسيحية، فإذا كانت الكلمة الإلهية في الإسلام هي القرآن (الّذي تدرَّج في الوجود، عند المتصوِّفة، من الله إلى القلم، إلى اللّوح المحفوظ، إلى القرآن في عالم الشّهادة)، فإنَّ كلمة الله في المسيحيّة هو المسيح ذاته. من هنا كان الفنّ الدِّيني في المسيحيّة قائماً على الأيقونة المصوِّرة المسيحَ ذا الطبيعة الإلهيّة الإنسانيّة، والمصوِّرة تالياً أمّ المسيح والقدِّيسين تصويراً مفصّلاً، غير أن الأيقونة تضمَّنت أحياناً - إلى جانب الصورة - الكلمة المخطوطة، وربَّما يكون أحد الأسباب لذلك أن فنّان الأيقونة إذ نظر إلى المسيح الذي عبَّر عنه بالكلمة - وكانت الأناجيل المكتوبة كتابة تروي سيرته- ، رأى أنّ الكتابة تكمل النّظرة المسيحيّة إلى سيرة المسيح، فضمن أيقونته في بعض الأحيان، تفسِّر الكتابة الصورة، ولعلَّ سبباً آخر لذلك يمكن زيادته، هو أن ما يسمى بلوح العهد"، السكينة" في العهد القديم، وهو الذي أثر له الله على موسى، ناقشاً عليه بنوره وصاياه، جعل الحرف مقدَّساً في العهد القديم، وقد يكون ذلك

سبباً أبقى للكلمة المكتوبة قدسيّة في المسيحية بتأثير من العهد القديم. وهكذا ربّما تكون الكتابةُ على الأيقونة إلى جانب الصّورة، في بعض وجوهها راجعةً إلى ذلك.

مهما يكن من أمر، فإنّ فنّ الأيقونة في المسيحيّة يقابله في الإسلام - في بعض وجوهه - فنّ آخر غير فنّ الخطّ، هو فن المنمنمات، ومع أنّ فنّ المنمنمات هذا، ربّما كان امتداداً لما كان موجوداً عند بعض الشّعوب قبل اعتناقها الإسلام، كالفرس مثلاً، فقد ازدهر في الإسلام ازدهاراً كبيراً، غير أنّ فنّ المنمنمات الإسلاميّ كان في بَدْء ظهوره يصوِّر ما وصف القرآن به الجنّة والنّار من أوصاف مادّية، ممّا حدا بفنّان المنمنمات المسلم أن يصوِّر هذه المشاهد، ليذكِّر بها المشاهير، ومع أن المنمنمات توسَّعت إلى تصوير مشاهد أخرى دنيويّة، فإنّ هذه الصّور التّي تناولتها المنمنمات الإسلاميّة، دينيّة كانت أم دنيويّة، كانت تفسيراً للنصوص المكتوبة في متون الكتب، في حين كان الخطّ في الأيقونة، كما سبق القول تفسيراً للصّورة وليس العكس.

من هنا جاءت صور المنمنمات الإسلامية - سواء أكانت أصولها فارسية أم عربية تركية - وسيلة (stylise) وذات بعدين لا ثلاثة، تماماً كما الخط. ذلك أنها في أساسها وسيلة لشرح ما هو مكتوب في النّصوص وحسب، دون البعد الثالث - العمق - تجنُّباً لأية إشارة إلى التّجسيد الّذي ينكره الإسلام، بخلاف المسيحية. هذه الصورة الإسلامية في المنمنمة يجب أن تعبِّر عمَّا يعبِّره الحرف الذي هو وسيلة لتجلّي المعنى، لا تجسيد له. وقد يكون البعد الثالث - العمق - في الصّورة التي ازدهرت في البلدان المسيحية دون البلدان الإسلامية، متأثِّراً في بعض وجوهه بكونه تعبيراً عن التّجسد المسيحيّ، في حين كان البعدان اللذان لا ثالث لهما في الإسلام - سواء أكان ذلك في فنّ الخطّ أم في فن المنمنمات - تعبيراً عن التّجلّي لا التّجسُّد.

وقد واجهتْ فنَّ الخطّ في الإسلام، إلى ذلك، إشكاليّةٌ أخرى، هي "إشكالية الظاهر والباطن"؛ ففي حين بدأ فنّ الخطّ، - كما سبق القول- ترتيلاً للقرآن، وانسحب ذلك على كتابة النّصوص الدّينية الأخرى؛ كالحديث، والتّفسير، والفقه، وعلم الكلام، والحكمة، ليتعدّى ذلك، - حسب مقتضى الحال - إلى كتابة النّصوص غير الدّينية. والجدير بالذّكر أنَّ أنواع الخطوط تعدّدت بتعدُّد الموضوعات. وكان أحد أسباب ذلك الإصرارَ على التّمييز بين كتابة النّصوص الدّينية والنّصوص الدّنيوية، إلى جانب أسباب أخرى: منها ما له علاقة بحجم القراطيس، أو غير ذلك

من أمورٍ بعضها يتعلق بالتّقاليد الإداريّة، والدّبلوماسية والفنّية[11] - وقد كانت أنواع الخطوط هذه تتميز بالأسلبة، كما ذكرنا، وباتّباع قواعد صارمة للحروف تتّصف بالتّناسب فيما بينها والتّناسق - غير أنّ فنّ الخطّ ما لبث أن انتحى - إلى جانب هذا المنحى - منحى آخر، وذلك عندما أخذت الجدرانيّات واللّوحات الخطّية تزين المساجد، والمدارس الدينية، والدّور العامّة، والزّوايا، وما شابه. وقد تأثّر هذا المنحى تدريجيّاً بالأثر الصّوفي: وكان من نتيجة هذه الوظيفة الجديدة لفنّ الخطّ، أن تحوّل في هذا المنحى من كونه كتابة فنّية مرتّلة واضحة سهلة القراءة، إلى كونه فنّاً خطيّاً مرتّل الحروف في تناسقها وتناسبها، ولكنّه متداخل الحروف على حساب سهولة القراءة والوضوح. ويمكننا القول: إن الأثر الصّوفي في الخطّاطين الّذي أخذت معالمه تظهر تدريجيّاً في العالم الإسلامي من المشرق إلى الأندلس، أثّر في هذا الفن تأثيراً. وهكذا أخذت معالم هذا المنحى تتميّز تدريجيّاً بميزتين:

أوّلاً: بقي الخطّاطون متمسّكين بالقواعد الأساسية لكلّ حرف، وهي التي تقوم على النّسب الرياضيّة بين الحروف, لإيمانهم أنّ هذه النّسب هي التي تكوّن جمال فنّ الخطّ.

ثانياً: أخذ الخطّاطون يكتبون الكلمات - كما سبق القول - بطريقة تختلف عن المنحى الأوّل للكتابة القائمة على الوضوح، وسهولة القراءة، وذلك بكتابة الكلمات والحروف متداخلة بعضها ببعض؛ فتبدو معقّدة غير واضحة لا تُقْرَأ بسهولة، وكأنّهم بذلك يتقصّدون الإشارة إلى صعوبة الرحلة الصوفية، وتداخل مقاماتها، ومعاناة السالك، ومكابدته في الوصول إلى المعنى الحقّ.

وقد تقصّد الخطّاط بعد ذلك إبراز الأحرف العمودية كالألف، واللاّم، والكاف، متّجهة إلى أعلى، وكأنّه يشير في ذلك إلى ابتهال السّالك إلى اللّه والتّسليم له, والاسترسال فيه، وبالتّالي تحقّقه في الحقّ. وكأنّه في ذلك يشير إلى تجربته الصوفية فيها، أو يتوق إلى المسرور بها. وهكذا أصبحت اللوحة الخطية تشير إلى التّجربة الصوفية أكثر ممّا تعبّر عن معنى الجملة المكتوبة؛ أي تعتمد على الإشارة أكثر مما تعتمد على العبارة.

لقد أصبحت اللّوحة الخطّية بتداخل حروفها المستديرة، وحروفها الأفقية، ثمّ بانسياب حروفها العمودية واتجّاهها إلى أعلى، رمز التّسامي، تُصَوِّر صراع السّالك

بين العقل والحب، بين المعصية والطّاعة، بين الدنيا والآخرة، بين الباطل والحقّ، لينتهي بعد هذا الصّراع الصّعب المعقّد إلى التّوجه إلى الله والابتهال إليه، والاسترسال فيه من خلال الحروف المستقيمة العمودية المتوجِّهة إلى أعلى.

وهكذا أصبحت اللّوحة الخطية لوحةً مجرَّدة تتّخذ المظهر - وهو الحرف - وسيلةَ إشارة أكثر ممّا هو وسيلة عبارة، فإذا باللوحة الصوفية - كأي نص صوفي آخر - تُشَاهد أكثر ممّا تُقْرأ، وتشير أكثر ممّا تعبِّر، وتُعاش بالجمع لا بالفرق، وإذا هي تشير إلى الوحدة التي انمحت في وهجها مشاهدة الكثرة، مع بقاء هذه الكثرة في الوجود.

بقيت اللّوحة الخطّية الصوفية تنحو هذا المنحى، وبلغت قِمماً من الجمال شاهقة، وأخذت تسافر في مقامات الفنّ التجريديّ على أيدي فنّانين كبار، من عرب، وفرسٍ، وأتراك, وغيرهم. إلى أن وصل هذا الفنّ إلى العصر الحديث، فإذا هو في بعض أعماله يوغل في هذا المنحى الصّوفي، فيتخلَّص بعض الفنّانين - وأنا منهم - من القواعد الصّارمة للحروف، مشيرين في ذلك إلى تحرُّرهم من المعنى الظّاهر (exoterique) لمفهوم اللّوح المحفوظ وعلاقته بالقلم، إلى علاقته بين القلم واللوح أكثر إيغالاً؛ حيث يتزاوج القلم واللّوح تزاوجاً يتعدّى الجمع بين اثنين مفروقين إلى حقيقة الجمع، وهي توبة اللّوح إلى القلم، وتوبة القلم إلى مُبْدِعِه، وإذا اللّوح فيض القلم، وإذا القلم إسقاط الله (pojection)، وإذا الكون بما فيه من حدودٍ ظاهرة تمظهرٌ لهذه الوحدة، بما في الكون من لون وحركة.

وهكذا أصبحت اللّوحة الخطّية قائمة على الجمع لا الفرق، وإذا الجمال قائم على انسجام الظّواهر، وتناسقها في فعل صوريّ (FORM) يشير إلى الوحدة، ليس إلى الكثرة.

وهكذا أصبحت اللّوحة الخطّية ذات أبعاد كثيرة، كالحركة, واللّون، والحرف، والمعنى، والتشكيل، ولكن هذه الأبعاد تشير إشارة إلى حقيقة واحدة تتجلّى من خلال هذه الأبعاد بفناء كِلا الفنّان والمتلقّي عن العقلانية الصّارمة، وتوجّهها بالحبّ، من الحبّ إلى الحبّ؛ بحيث تتجلّى من خلال اللّوحة ناسوتية الحقّ، لتمحو خصوصيَّة الفرد المفروق، فإذا باللّوحة تصبح إشارة إلى الجمع في الإنسان، لا عبارة تعبِّر عن الفرق، في الفرد، وهذا ما يتميَّز به الحبُّ الجامع عند الصُّوفِيَّة.

الهوامش:

(١) القرآن: ٩٦ : ١-٥.

(٢) القرآن: ٦٨ : ١ .

(٣) ابن عربي: محيي الدين، عقلة المستوفز، تحقيق ه س نايبرغ ليدن, مطبعة ج بريل، ١٩١٩م.

(٤) ابن: عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج٣، بيروت, دار صادر (تصوير)، دون تاريخ، ص ٣٩٩.

(٥) ابن عربي: محيي الدين، عقلة المستوفز، ص ٥٥ .

(٦) المصدر ذاته، ص ٥١-٥٢ .

(٧) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج٣، ص ٣٩٩.

(٨) القرآن: ٢٥ : ٣٢.

(٩) القرآن: ٧٣ : ٤ .

(١٠) ابن منظور: محمد بن تكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٦٦ ، مادة "رتل".

(١١) سامي مكارم، الشيخ نسيب مكارم، فن وتقى وجمال، بيروت: شركة الخدمات الطباعية، ١٩٨٤، ص ٣٨-٤٢ .

فكر الديني



■ الدين والدولة في القرآن الكريم — د. علي فياض

■ دور رجال الدين بين النظام التيوقراطي والنظام الإسلامي — د. علي المؤمن

■ التأويل المعرفي والوجودي للعبادة — د. خنجر حمية

الدين والدولة في القرآن الكريم
مدخل أولي

د. علي فياض*

يتباين التعاطي مع النص القرآني تبايناً كبيراً فيما يتعلق بمسألة السلطة والدولة. شأنه في ذلك شأن اختلاف المدارس في مقاربة النص القرآني في القضايا الأخرى، بيد أن مسألة الحكم هي أكثر عرضة للتأويل والاختلاف، تبعاً لاختلاف الرؤية والمنهج.

من هنا، يحاول البحث التالي تحديد مفهوم الدولة انطلاقاً من القرآن الكريم، وبالاستناد إلى القوانين التي يمكن استخلاصها من الآيات القرآنية والتي يمكن أن تشكل بمجموعها الأطر العامة لنظرية الدولة في الإسلام.

* أستاذ علم الإجتماع في الجامعة اللبنانية.

أحسب أن المقصود بالسنن القرآنية، ما يتضمنه القرآن الكريم من قوانين وقواعد يجري استخلاصها وفقاً للآيات التي تتحدث عن موضوع مشترك، حيث تتم مساءلتها بالاستناد على ما يطرحه الواقع من أسئلة وإشكاليات... وهذا ما عبَّر عنه الشهيد الصدر بالتفسير الموضوعي وما أطلق عليه أيضاً بفقه النظرية.

وفي الواقع، لا نقع في القرآن الكريم على ما يسمى "دولة" بالمعنى السياسي للكلمة، أي بما هي كيان وسلطان، بل وردت في غير هذا الاستخدام في سورة الحشر، بمعنى التداول بين الأغنياء أي احتكارهم للثروة فلا تتعدى إلى غيرهم: ﴿ **ما افاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله، إن الله شديد العقاب**﴾ (الحشر، الآية:٧).

بل ورد بوصفها سلطة، والسلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، فهي تستلزم أمراً ومأموراً وآمراً، آمرٌ له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمور عليه واجب الطاعة للأمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه، والسلطة لا تستقيم في معناها من غير اقتران بمعايير الشرعية، لذا فهي تقتصر على فئة خاصة من النفوذ أو القدرة، تلك التي تكون مطابقة لنظام معايير الجماعة وقيمها وبذلك لا تكون السلطة سلطاناً، (الذي يرتكز على عنصر النفوذ كأمر واقع)، أو سيطرة (وهي التي تقوم على الإخضاع المفروض بالقوة).

بيد أن هذه السلطة قد وردت في القرآن الكريم بتعابير شتى، كالقضاء كما في قوله عزَّ وجل: ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾. والقضاء هنا لا يفيد الحصرية بل الإطلاق.

أو وردت بوصفها إمامة: ﴿**وإذ ابتلى إبراهيم ربُّهُ بكلمات قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين**﴾ (سورة البقرة، الآية: ١٢٤).

والإمامة تتضمن معنى السلطة إلا أنها تتجاوزها أيضاً، وهي غير النبوة، لأن إبراهيم وُهب الإمامة بعد نبوته، لأن اسم الفاعل، جاعلك لا يفيد الحال أو الاستقبال.

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم كلما تعرَّض لمعنى الإمامة تعرَّض معها للهداية بوصفها تفسيراً لها، كما في قوله: ﴿**ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا**﴾ (الأنبياء، الآية: ٧٣)، وكما في قوله أيضاً:

﴿وجعلنا منهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾ (السجدة، الآية: ٢٤).

والهداية هنا ليست مطلق الهداية، بل هي الهداية التي تقع بأمر الله.

أو وردت السلطة بوصفها ولاية، كما في قوله: **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾** (سورة المائدة، الآية: ٥٥)، أو كما في قوله: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾** (سورة التوبة، الآية: ٧١). وبحسب صاحب المفردات، الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار ذلك للقرب... والولاية النُصرة (بكسر الواو) والولاية تولي الأمر (بفتحها) وقيل الولاية والولاية (بالكسر والفتح) نحو الدِّلالة والدَّلالة، وحقيقتها تولي الأمر. والولي والمولى يستعملان في ذلك كل واحد منهما، يقال في معنى الفاعل أي الموالي وفي معنى المفعول أي المُوالي. أما هنري كوربان فيرى أن كلمة محبة في ضوء الكلمة ولاية إذ تنطوي على إشارة إلى الاصطفاء والحب [1].

أو أنها ترد (السلطة) بوصفها حكماً، كما في قوله: **﴿ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** (المائدة، الآية: ٤٤)، وفي قوله: **﴿ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون﴾** (المائدة، الآية: ٤٥)، وفي قوله: **﴿ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾** (المائدة، الآية: ٤٧)، أو كما في قوله: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكِّموك فيما شجر بينهم﴾** (النساء، الآية: ٦٥)، وفي قوله أيضاً: **﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين﴾** (المائدة، الآية: ٤٢).

وقد خضعت لتأويلات وتفسيرات متباينة، بين أن يكون معنى الحكم متضمِّناً لمعنى الرياسة والآمرية، أو أنه يقتصر على معنى القضاء والتزام العقيدة وعدم الحياد عن الشريعة.

خاصة وأن كتب التفسير تُجمع على أن صفات الفكر والظلم والفسق التي تحدثت عنها سورة المائدة إنما نزلت في النصارى لأنهم؛ فسقوا أي خرجوا عن التوحيد إلى التثليث أما الظلم والكفر فقد وصف بهما اليهود لأنهم ردّوا الأحكام دون أن يشتبهوا بها.

فالسياق هو سياق عقائدي وليس سياسياً، كما إن "الحكم بينهم" هو أقرب إلى ما يفيد القضاء منه إلى الحاكمية السياسية.

وقد استند إلى هذا التفسير العلمانيون وذوو النزعة التجديدية للقول: بأن حمل

الحكم على معنى الآمرية هو مخالف لمعنى الحكم الذي كان سائداً في زمن نزول الآيات، فمعنى الحكم في زماننا هو غيره في زمن النزول وفي النص القرآني.

غير أن ذلك، في حقيقة الأمر لا يبدو صائباً، إذ أن معنى الحكم مطلق لناحية حاكميته السياسية والعقائدية. ويصح في الاستدلال على ذلك، قول الإمام علي(ع) في رده على الخوارج الذين قالوا: لا حكم إلا لله، بأنها: "كلمة حق يراد بها باطل، إلا أنه لا بدَّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر"، حيث يظهر أن الإمام (ع) أدرج الكلام عن الحكم في سياق الإمارة قبل أي سياق آخر، ما يدل على أن معنى الحاكمية، كان متضمِّناً منذ زمن النزول المعنى السياسي في الآمرية والرياسة.

وكذلك ترد السلطة بوصفها أمراً بالشورى، وفقاً للآية: **﴿والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون﴾** (سورة الشورى، الآية: ٣٨)، وأيضاً وفقاً لقوله: **﴿فبما رحمة منا لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾** (آل عمران، الآية: ١٥٩).

والأمر لغة هو الحكم أو الشؤون العامة التي تهم الأمة. والآيتان، تأمران الحاكم والأمة بالمشورة، وإن يكن ثمة اختلاف في تفسير الآية التي تختص بالحكم، حيث أن الإلزام في إجراء المشورة لا يبدو مقترناً مع الالتزام بنتائجها. بيد أن قيمة الشورى كصفة تطبيقية للحكم تبدو واضحة في الآيتين، وقد ذهب هذا المذهب جمع من علماء الشيعة، كالميرزا محمد حسين النائيني والعلامة الطباطبائي والشيخ محمد جواد مغنية والعلامة محمد مهدي شمس الدين والشهيد محمد باقر الصدر الذي اعتبر أيضاً أن الآية التي تقول: **﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾** تؤدي معنى الشورى نفسه من حيث سريان الولاية.

وكذلك ترد السلطة بوصفها شهادة (أو شهداء)، كما في قوله: **﴿إن أنزلنا التوراة فيها هدىً ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾** (المائدة، الآية: ٤٤)، وكذلك في قوله: **﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا﴾** (النساء، الآية: ٤١)، وأيضاً في قوله: **﴿ويوم نبعث في كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم وجئنا بك شهيداً على هؤلاء ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾** (سورة النمل، الآية: ٨٩).

وفي الواقع من يذهب في تفسير هذه الآيات سياسياً، هو الشهيد محمد باقر الصدر، وعلى الرغم من أن المفسرين يجمعون على أن الآية التي وردت في سورة المائدة قد نزلت في قضية تحكيم قام بها الرسول بحق يهوديين قاما بفعل الزنا، إلا إن الصدر وعلى طريقة التفسير الموضوعي، قد نزع الآية خارج الوتيرة المعهودة وحوّلها إلى آية مترعة بالدلالات السياسية التي تتحدث عن خط الشهادة الذي تمثّل خط التدخل الرباني عبر الأنبياء فالأئمة (أي الربانيون) فالفقهاء المراجع الذين هم (الأحبار)، وفي ذلك تركيز على طبقات الحاكمية الفكرية والأيديولوجية التي تمارس سلطتها وإشرافها على الأمة.

وقد ترد السلطة بوصفها خلافة وفقاً لقوله: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا اتجعل فيها من يفسدُ فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾** (البقرة، الآية: ٣٠)، وفي آية أخرى: **﴿ثم جعلكم خلائف في الأرض﴾** (فاطر، الاية: ٣٩).

والإستخلاف هنا ليس محصوراً بآدم بل بالجنس البشري كلهو وتشكّل الخلافة بهذا المعنى أساساً للحكم في القرآن الكريم، وبحسب الشهيد الصدر: "إن الله أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعماره اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله"[٢]، كما تعني نظرية الاستخلاف أن الإنسان لا يحق له أن يحكم على هواه، وإنما عليه أن يحكم بالحق وفق نظرية الأمانة ومنطق الاستخلاف.

وقد ترد السلطة بوصفها أمانة، كما في قوله عز وجل: **﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا﴾** (الأحزاب، الآية: ٧٢)، وكما في قوله أيضاً: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعِمًا يعظكم به، إن الله كان سميعاً بصيرا، يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيءٍ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا﴾** (النساء، الآية: ٥٨-٥٩).

وفي الواقع، يذهب الإمام الخميني في تفسير الأمانة تفسيراً سياسياً، حيث يستند إلى ما ورد في "مجمع البيان" و"أصول الكافي"، فيرى "أن الأمانات هنا مطلقة. فهي

تشمل الأمانات المتعلقة بالخلق (مال الناس) أو المتعلقة بالخالق (الأحكام الشرعية). والمقصود من رد الأمانات الإلهية، هي إجراء الأحكام الإلهية كما هي، بينما يعتقد البعض الآخر، إن المراد من الأمانة هي الإمامة، وقد ورد في الرواية أيضاً، إن المقصود بالآية هم نحن (أي الأئمة) (ع)، آي إن الله أمر ولاة الأمر، الرسول الأكرم (ص) والأئمة (ع)، بردّ الولاية إلى أهلها. وذلك بأن يرجع الرسول الأكرم (ص) الولاية إلى أمير المؤمنين(ع)، والأمير يرجعها إلى الولي بعده وهكذا..."[٢]. فالآية بحسب الإمام الخميني، تدل على ولاية الرسول والأئمة وعلى الفقهاء من بعدهم.

وقد ترد السلطة بوصفها تمكيناً، كما في الآية الكريمة: ﴿ **وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم، وليُمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً، يعبدونني لا يشركون بي شيئاً، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون**﴾ (النور، الآية:٥٥)، حيث إن تمكين الدين لا معنى له إلا بتمكين المعتقدين بدينهم وتحكيم الرسالة بحياتهم وحملها إلى غيرهم، والتمكين هو السلطة وهو القدرة على التصرف دون وصاية الغير أو أي تدخل يقيد حرية الاختيار، وبالتالي إن الوصول إلى حالة الأمن بعد الخوف، لا يمكن أن تتوفر إلا بالاقتران مع التمكين بما هو سلطة قادرة.

إن التأمل في المعاني السالفة لمفهوم السلطة لناحية علاقتها بالدين في القرآن الكريم، يوضح أن التباين هو تباين في وجهة المقاربة، وهو تباين في القيد أو الجهة، أما من حيث المفهوم فإنه يؤدي إلى تكامل يضيء على أبعاده كافة.

فالسلطة بوصفها قضاء من الله ورسوله، تبدو كقيد لحرية الاختيار البشري، إذ لا مجال للاختيار البشري أن يخترق التشريع الإلهي. أما السلطة بوصفها إمامة وأمانة وولاية وشهادة فهي تتجلى هنا بوصفها المرجعية الاعتقادية الضابطة للسلطة والتي تشكل أصلها وامتدادها. والتي تجعل منها مجالاً متصلاً ما بين الأحكام والتشريع من ناحية والسياسة والتدبير من ناحية ثانية، والتي تجد صيغتها التطبيقية في مرحلة ما بعد الغيبة بأطروحة ولاية الفقيه. أما السلطة بوصفها حكماً بما أنزل الله، فهي من ناحية المضمون العقائدي الذي يتضمن قيم ممارسة السياسة كالوسطية والعدل والقسط التي أمر بها الله في كتابه. أما السلطة بوصفها خلافة وشورى، فهي من جهة التأكيد على دور الإنسان، ليس بما هو مجالٌ لممارسة السلطة بل بكونه شريكاً في إنتاجها وموضوعاً لوظائفها.

والشورى هي المفهوم الوحيد الذي يأخذ طابعاً إجرائياً من بين المفاهيم الأخرى التي وردت في القرآن الكريم. وتجدر الإشارة إلى أن عمومية المفهوم تجعل منه متحركاً ومرناً من الناحية الإجرائية تبعاً لتحولات الزمان والمكان، أما السلطة من ناحية التمكين، فهي من جهة الوظيفة التي يجب أن تؤديها، وتمكين الدين ليس ممكناً من غير توفير مقدمات المكنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، التي هي الضرورات المعاصرة للاستقرار والقوة بالمعنى الكلي والشامل للمفهوم.

إن معالجة المفاهيم التي تتصل بعلاقة الدين بالسلطة، لن تكون كاملة، في واقع الحال ما لم تتم مقاربتها على مستويات ثلاث: النص القرآني، الأحاديث الشريفة عن الرسول (ص) والأئمة الأطهار (ع)، ودراسة المسار التاريخي لحركة إنتاج الأفكار (فقه وفكر سياسي) وكيفية تطبيقه. وهنا إذ اقتصرنا في المعالجة على الجانب القرآني فقط، التزاماً بموضوع المحاضرة، فإننا نلاحظ أن التأسيسات المفهومية التي ينطوي عليها النص القرآني من شأنها أن تجيب فعلاً على الأسئلة الإشكالية الكبرى التي لا زالت تشغل الفكر السياسي الديني الحديث منذ العام ١٩٠٩م، أي منذ أطلّت الحوزة على محاولات تحديث الفكر السياسي الشيعي، والسعي إلى مواءمته مع التحولات المعاصرة.

وهي الأسئلة التالية:

١- من يجب أن يحكم ومن يمتلك حق إضفاء المشروعية على السلطة؟

٢- ما هو دور الشعب (الأمة) في إنتاج العملية السياسية وبناء نصاب السلطة؟

٣- ما هي الثوابت وما هي المتغيرات، وما هي الحدود في العلاقة بين التشريعي والتدبيري في المجال السياسي؟

٤- ما هي وظائف السلطة الدينية والمدنية؟

الهوامش:

(١) كوربان، دار النهار، عن الإسلام في إيران، ٢٠٠٠ م، ط١، ص ١٢٥.

(٢) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، طبعة الخيام، قم ١٣٩٩ هـ، ص ١٠.

(٣) الحكومة الإسلامية، ص ١٢١.

دور رجال الدين
في النظام الثيوقراطي والنظام الإسلامي

د.علي المؤمن(*)

ما هي الخصوصية التي يتسم بها دور رجال الدين في الدولة الإسلامية، مقارنة مع النظام الثيوقراطي..؟ يجيب الباحث على هذا السؤال انطلاقاً من التأكيد على الاختلاف في موقع المؤسسة الدينية في كل من النظامين الإسلامي والثيوقراطي، ثم يبدأ بعرض وافٍ على نحوٍ مقارن لأبرز التباينات البنيوية بين النظامين، لناحية موقعية رجال الدين فيهما.

* باحث إيراني متخصص في الفكر الإسلامي.

الاختلاف في موقع المؤسسة الدينية ودور رجال الدين، هو أحد أهم محاور التعارض بين الأنظمة الثيوقراطية والنظام السياسي الإسلامي وأكثرها دقة وعمقاً، ففي النظام الثيوقراطي (الذي يمثل تعاليم الكنيسة) يشكِّل رجال الدين (الإكليروس) طبقة متميِّزة من المجتمع، في سلطتها ووضعها المعيشي وفي إمساكها بمفاصل الدولة بالكامل، ليس من منطلق التخصص بالشريعة أو الكفاءة العلمية أو الإدارية، بل لأنها طبقة حاكمة مفروضة، تمارس سلطة مطلقة، تنافس سلطة الإمبراطور أحياناً، وإن كانت تكمِّلها وتعضِّدها عادة. ومن أبرز ما أفرزته سلطة رجال الكنيسة ما عرف بمحاكم التفتيش التي تحاكم على النيات والظن، وتصادر أي فكر أو ممارسة يشك في تعارضهما مع تعاليم رجال الدين أو تعاليم الإمبراطور.

وتسبب هذا الواقع بالصراع العميق والعنيف بين الدولة والكنيسة من جهة والمجتمع من جهة أخرى، والذي أفرز الفكر الغربي الحديث، المؤسَّس على الأفكار اللادينية والعلمانية والإلحادية، بما في ذلك فصل رجال الدين عن أي سلطة زمنية أو مدنية، وفصل العقيدة والشريعة والأخلاق عن الدولة وأجهزتها وحركتها وعن العمل السياسي والسياسة عموماً، ورفض أي نوع من أنواع المجتمع الديني إلا في حدود الكنيسة فقط، ثم تأسيس النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحديثة على أنقاض ذلك الصراع، وأبرزها الديمقراطية والليبرالية والرأسمالية، إضافة إلى نظم أخرى، كالدكتاتوريات الفردية والدكتاتوريات الطبقية (الماركسية)، والتي كانت بمجملها ردود أفعال وردود أفعال مضادة. وباختصار، فقد كان الحكم المسيحي أو المجتمع المسيحي أو الحكم الديني، يعني حكم رجال الدين المسيحيين أو طبقة رجال الكنيسة.

حكم رجال الدين:

في النظام الإسلامي لا وجود لحكم رجال الدين، بل لا وجود لمصطلح رجال الدين، ولأن هذا المصطلح مستورد من الغرب، ومترجم عن مفهوم طبقة الإكليروس في النظام الثيوقراطي المسيحي. وفي الإسلام كل مسلم هو رجل دين، وهناك علماء دين هم المتخصصون بالشريعة، وهؤلاء ليسوا طبقة، وإن كان لهم دورٌ متميز في النظام الإسلامي، والحكم الإسلامي هو حكم الشريعة وليس حكم علماء الدين. وعلماء الدين يمارسون دورهم في النظام الإسلامي من خلال تخصصهم

بالشريعة، وفي مواقع محددة، يكون فيها للتخصص الفقهي مدخليته وليس في كل حركة النظام، أي إنهم جزء من النظام وليس كل النظام وليسوا هم النظام، ولا تختص المسؤوليات والمناصب فيه بهم. وهو ما يعبِّر عنه الإمام الخميني بقوله:"هل يمكن أن يكون هناك إسلام دون علماء دين؟ وهل يمكنكم أن تفعلوا شيئاً دون وجود العلماء؟... إن قبول الإسلام من دون علماء دين كالقول بقبول الإسلام من دون سياسة... فلا يمكن أن يكون إسلام دون علماء دين، فالنبي نفسه كان عالم دين، لقد كان أعظم علماء الدين وعلى رأسهم طّراً"(١) . فوجود علماء الدين في الإسلام ضمان باستمرار العمل بالشريعة في المجتمع، ووجودهم في النظام الإسلامي ضمان لتطبيق قوانين الشريعة في حركة الدولة، وذلك من منطلق تخصصهم. وهو ما يعيد تأكيده الإمام الخميني بقوله:"لا تقولوا: نحن نريد الإسلام من دون علماء الدين، بل قولوا: نريد الإسلام وعلماءه أيضاً. إذا أردتم أن تكونوا أنتم المتصدين لوحدكم من دون علماء الدين فستبقون خاضعين للآخرين - الأجانب - إلى يوم القيامة... لا ترفضوا هؤلاء العلماء، فهم طاقة لا حدود لها، وقوة لا تنتهي، وهم قدرة الشعب وقوته، فلا تتخلوا عن قوة الشعب هذه"(٢).

ويقول أيضاً موضحاً على نحو الدقة طبيعة الدور العملي لعلماء الدين في النظام الإسلامي:"إن لعلماء الدين دورهم وللحكومة دورها أيضاً، فعالم الدين لا يريد أن يصبح حاكماً، لكنه يريد أن يكون له دور...إنّ لعالم الدين دوره، ويجب أن يقوم بهذا الدور، وغير واجب أن يكون رئيساً للجمهورية، ولكن يمكنه أن يقوم بدور في موضوع رئاسة الجمهورية، فينبغي له أن يمارس الإشراف والرقابة، فهو يقوم بذلك نيابة عن الشعب. ليس ضرورياً أن يكون عالم الدين رئيساً للحكومة، ولكنه يؤدي في الدولة دوراً مهماً، فإذا أراد رئيس الحكومة أن ينحرف فإنّ العالم يمنعه من ذلك"(٣).

موقع الفقهاء في النظام الإسلامي:

إن قضية وجود علماء الدين في بعض مواقع الدولة ودور المؤسسة الدينية في حركة النظام، ولا سيما موقع رئاسة الدولة وإمامة الأمة والذي يشغله الولي الفقيه أو المرجع الديني، ليست قضية أفرزها تأسيس النظام السياسي الإسلامي الحديث، بل هي قضية عميقة في مدرسة الإمامة (التشيُّع) على المستويات التاريخية والعلمية والاجتماعية، وتتلخص في الموقع الديني والاجتماعي لنواب

الإمـام المعصـوم، وهم الفقـهـاء المجـتـهـدون العـدول، وهو الموقع الذي عـرف في العصورالمتأخـرة بـ "المرجعية الدينية"، التي تتمثل بشخص المرجع الديني، والذي يكون - عـادة - الأعلم بين الفقهاء. وقـد ظلَّت الدراسـات الفقهية طوال مئات من السنين تبحث في طبيـعـة مـوقع الفقـهـاء وولايتهم في عصـر الغيبة، وكـانت تجـمـع على ثلاثة مواقع:

١- الولاية على الفتوى (التشريع).

٢- الولاية على القضاء.

٣- الولاية على الأموال الشرعية.

بينما اختلفت بشأن ولاية الفقيه على الحكم (السلطة السياسية). بيد أن الإمام الخميني - الذي بلور نظرية ولاية الفقيه على الحكم التي قال بها كثير من الفقهاء السلف - حسم الموقف في إطار النظام السياسي الإسلامي الذي تأسس على مبدأ ولاية الفقيـه، إذ أقر الفقهاء والخبراء الذين دونوا دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيـة مـبـدأ ولاية الفـقـيـه على الحكم، وكـونه السلطة العليـا في الدولة. وبذلك دخلت قضيـة المرجعية الدينيـة مرحلة جديدة لم تشهدها من قبل، بعد أن تمكنت من تأسـيس دولة تستند إلى نظرية فـقـهـيـة مـتكاملة. وقـد مـرَّت المرجـعـيـة الدينيـة في المدرسـة الشيعية - حتى الآن - بثلاث مراحل رئيسـة:

الأولى: مرحلة النيابة الخاصة، التي بدأت بالغيبة الصغرى للإمام المهدي(ع) في عـام ٢٦٠هـ، واسـتـمرت حتى عـام ٣٢٩ هـ، توالى خـلالهـا أربعـة من نواب الإمـام على زعامة المجتمع الشيعي.

الثانية: مرحلة النيـابة العامة، التـي بدأت بالغيبـة الكبرى للإمام المهدي في عام ٣٢٩هـ، والتي أصـبح فـيـهـا كل الفـقـهـاء نواباً للإمـام المـهـدي بالتعيين النوعي، وليس بالاسم كما كان في عهد الغيبـة الصـغرى. واسـتمـرت هذه المرحلة حتى قيام الدولة الإسلامية في إيران.

الثالثة: مرحلة النيابة العامة بعد قيام الدولة الإسلامية في إيران، وهي المرحلة التي حكمت فيها المرجعية الدينية وأصبحت على رأس الدولة لأول مرة في تاريخها. وفي هذه المرحلة ظهـرت المراجـعـات العلمـيـة والفكرية الأكـثـر عـمـقـاً بشـأن مـوقـع الفقهاء، وعلماء الدين ودورهم في الدولة والمجتمع، والدور الجديد للمؤسسة الدينية المتمثل بالحوزة العلمية في حركة المجتمع، بعد أن باتت هذه الحـركة جزءاً من واقع

الدولة الإسلامية[٤].

ويرتبط دور "المرجعية الدينية" بموضوع التقليد، أي تقليد المسلم (المكلَّف) للفقيه في الأحكام الدينية، بمعنى الرجوع إلى الفقيه في مجال تخصصه، وما يترتب على ذلك من مواقع تستند إلى مجموعة كبيرة من النصوص الشرعية، منها حديث الإمام الحسن بن علي العسكري (ع):"فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه"[٥]. وكذلك الحديث المروي عن الإمام المهدي (ع): "وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا"[٦]. وهكذا برز وجود مرجعية الفقهاء متجسداً في استمرار حركتي الاجتهاد والتقليد المتكاملتين، واشتراط تقليد الفقيه الحي العادل. ومن خلال الاستناد إلى نصوص أخرى، مثل حديث الإمام(ع):"العلماء حكَّام على الناس"[٧]، وحديث الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) عن جعل الفقيه حاكماً على الناس[٨]، وغيرهما، بات موقع الفقهاء يمثل الولاية الشرعية على الأمة في عصر غيبة المعصوم، في مجالات الفتوى والقضاء والحقوق الشرعية والحكم، باعتبارهم "أهل الذكر" و"العلماء" و"الحكَّام" و"رواة الحديث" و"مراجع التقليد" كما تنص الأحاديث الشريفة.

والفقيه الحاكم (الولي الفقيه) تتدخل الأمة في تعيينه، تعييناً مباشراً أو غير مباشر، بعد أن تحرز فيه الشروط التي يجب توافرها، والتي ثبتتها المدونات الفقهية والمدونات القانونية. وبذلك يضمن النظام السياسي الإسلامي تحقيق ثلاثة أهداف شرعية:

الأول: تكامل خطي الشهادة والخلافة، والتحامهما، من خلال انتخاب خط الخلافة (الأمة) لمصداق خط الشهادة (الفقيه)، فيتجسَّد الخطان في الفقيه الحاكم، الأمر الذي يجعل مساحة ولايته (وفقاً لمبدأ ولاية الفقيه) كولاية المعصوم[٩].

الثاني: ممارسة الأمة دورها الحقيقي في الاستخلاف على الأرض، من خلال انتخاب ولي أمرها[١٠].

الثالث: تأكيد الحيلولة دون حصول التعارض والتزاحم بين الفقهاء، واقتصار الولاية على الحكم وقيادة المجتمع على الفقيه الحاكم دون غيره[١١].

نموذج النظام الإسلامي الإيراني:

إن الموقع الديني والاجتماعي للمرجعية الدينية، والذي يشكِّل زعامة دينية - اجتماعية واقعية - هو الذي أهَّل علماء الدين لقيادة الشعب الإيراني في مواجهة النظام الشاهنشاهي وإسقاطه، ثم ضمان الشعب لعلماء الدين مواقعهم الشرعية، للمحافظة على استمرار تجربة النظام الإسلامي على مسارها الذي رسمه الإمام الخميني.

أما المؤسسة الدينية المتمثلة بالحوزة العلمية، فقد توزعتها ثلاثة اتجاهات بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية، الأول انخرط في حركة الدولة وأصبح جزءاً من مؤسسات النظام، وتسلم مواقع إشرافيه وتشريعية وتنفيذية وقضائية، والثاني فضَّل دعم الدولة وحركتها من داخل الحوزة العلمية، وعمل لتنظيم الحوزة وتطويرها لتلبي حاجات الدولة والمستجدات الهائلة والمتسارعة على الصعد المحلية والعالمية، والثالث بقي مستقلاً عن النظام ويمارس الدور الديني والاجتماعي نفسه الذي كان قبل تأسيس النظام الإسلامي. وفي حين استحال التيار الأول جزءاً من المجتمع السياسي، فإنَّ التيار الثاني ظل أكثر فاعلية في الربط بين المجتمع الأهلي والمجتمع السياسي، بل أكثر تأثيراً في التقريب والوفاق بين الجماعات الدينية والسياسية الناشطة والمتنافسة في إطار النظام.

هذه الجماعات وكذلك مؤسسات النظام وأجهزته، فيها عالم الدين وغيره، أي إن وجود عالم الدين على راس مؤسسة أو جماعة معينة لا يعني أنه شغل هذا الموقع لأنه عالم دين، بل لأنه مواطن وكفوء، فعالم الدين والمواطن العادي متساويان في الحق في شغل أي منصب من مناصب الدولة، ابتداءً برئاسة الجمهورية وانتهاءً بالدوائر البسيطة. بيد أنَّ ثوابت الشريعة الإسلامية والنظام الإسلامي وشرعية حكمه وطبيعة قوانينه، تشترط أن تكون بعض المناصب خاصة بالفقهاء دون غيرهم، أي بالمجتهدين العدول وليس بمطلق علماء الدين، وهي ستة مناصب فقط:

١- القائد(رئيس الدولة).

٢- رئيس السلطة القضائية.

٣- المدعي العام للبلاد.

٤- وزير المخابرات.

٥- نصف أعضاء مجلس صيانة الدستور.

٦- أعضاء مجلس خبراء القيادة.

معيار شغل علماء الدين للمناصب الحكومية:

معيار تسلم المناصب الستة المذكورة هو أن يكون من يشغلها فقيهاً عادلاً؛ لأن لهذه المناصب أبعاداً دينية أو جوانب ترتبط بالتخصص بقضايا الشريعة الإسلامية، وتترتب عليها أمور ترتبط ارتباطاً مباشراً بممارسة الاجتهاد، إضافة إلى ضمان الاحتياط من الظلم. وهذه المناصب الستة التي يصل عدد من يشغلها نحو(٩٠) شخصاً، لا تشكل سوى ٢ في المئة فقط من عدد المناصب العليا في البلاد، إذا افترضنا أن عدد المناصب العليا يصل إلى (٥٠٠٠). أما وجود عدد آخر من علماء الدين يشغلون مناصب أخرى في الدولة، وإن كانت مناصب مدنية، فمعيار ذلك الكفاءة الإدارية والتخصص بموضوع المنصب، وليس لأنهم من علماء الدين، فأي شخص بإمكانه شغل هذه المناصب من غير علماء الدين، ومن ذلك رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس الشورى الإسلامي والوزارات وغيرها. ولا يتجاوز عدد علماء الدين في المناصب العليا نسبة ٥ في المئة من مجموع الوزراء والمعاونين، وأعضاء مجلس الشورى وأعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام والمستشارين والمدراء العامين وغيرهم. مثلاً، هناك ثلاثة وزراء - كمعدل - من علماء الدين من مجموع (٢٥) وزيراً ومعاوناً لرئيس الجمهورية، وهم - عادة - وزير المخابرات ووزير العدل ووزير أو معاون ثالث. أما مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) فمعظم أعضائه من غير علماء الدين، وهكذا الأمر بالنسبة إلى المحكمة العليا. كما أن محافظي الأقاليم وحكام المدن يندر أن يكون بينهم عالم دين، وكذا سفراء الجمهورية الإسلامية، ذلك أن هذه المناصب مفتوحة - وفقاً للقانون - لكل أبناء الشعب، ويتم إشغالها إما بالانتخاب من قبل الشعب نفسه، أو بالتعيين في إطار معيار الكفاءة، وهو السائد بلغة القانون.

الإحالات:

(١) من خطبة له في ١٩٧٧/١٢/٣١ صحيفة نور، ج١، ص ٢٦٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) من خطبة له في ١٩٧٩/١٢/٢٩. صحيفة نور، ج١١، ص ١٣٢.

(٤) للمزيد انظر: علي المؤمن، الإسلام والتجديد... رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧٠-٧٥.

(٥) الشيخ أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص٢٦٣-٢٦٤.

(٦) المصدر السابق، ج٢،ص٢٨٢.

(٧) المعروفة بمقبولة عمر بن حنظلة، وهي من أهم مستندات ولاية الفقيه على الحكم. الطبرسي، ج٢، ص١٠٦.

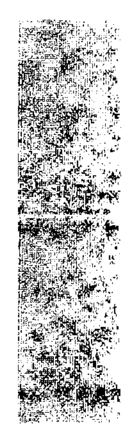
(٨) الإمام السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص١٦٩-١٧٢.

(٩) المصدر السابق.

(١٠) أنظر: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٤٩، والسيد كاظم الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة، وأيضاً علي المؤمن، الإسلام والتجديد، ص٧٤.

التأويل المعرفي الوجودي للعبادة "منهج ونموذج تطبيقي"

د. خنجر حميّة *



أخذت العبادات حيّزاً أساسياً من اهتمامات المسلمين وجهدهم المعرفي على مدى تاريخ الفكر الإسلامي، حيث تشكّل لدى الفقهاء وعلماء الشريعة فهم للعبادة في سياق التصور الكلي الشامل للإسلام كعقيدة وكشريعة انطلاقاً من الفهم العام للوحي، وبذلك بات التعامل مع النص يهدف بالدرجة الأولى إلى أمرين:

الأول: تحديد طبيعة العبادات من حيث حقيقتها وشكلها وشروطها..

الثاني: بيان مغزاها ودلالاتها وغاياتها ومقاصدها.

إلا أن النظرة إلى العبادة في الإطار الديني أعم من أن تقتصر على النظرة الفقهية، إذ يمكن مقاربة مفهوم العبادة معرفياً ووجودياً انطلاقاً من رؤية العرفاء التي تقوم على مبدأ التمييز بين الظاهر والباطن في الشريعة وهو ما يتناوله البحث في ما يلي.

* أستاذ حوزوي وجامعي

١ _ العبادة من منظور الفقهاء وعلماء الشريعة:

احتل التراث المرتبط بالعبادات أو الفروع الشرعية حيزاً مهماً من اهتمام المسلمين، وحاز القدر الأكبر من جهدهم المعرفي، وشغل التفكير المتصل بفهم التشريعات المقننة لها، والمحددة لشروطها ولقواعدها ولضوابط تنظيمها، مكانة مهمة وأساسية في سلم اهتماماتهم الفكرية، وانشغالاتهم المعرفية وحراكهم العقلي على مر الزمن وتعاقب الأيام.

ولم يكن يضاهي عندهم أهمية هذا النشاط أي نشاط آخر على الإطلاق، حتى ذاك الذي انشغل ببلورة أصول العقيدة وترسيخ المبادئ التي يقوم عليها الإيمان، أو الذي اتصل بشكل أو بآخر بتنظيم قضايا السياسة والتدبير وبلورة شؤون الاجتماع ومسائله.(١)

ولقد شكل هذا الاهتمام كذلك نقطة المركز في كل النتاج الفقهي الغزير، المتمادي، المتشعب والمتعدد الجوانب والاهتمامات، والذي أخذت تترسخ دعائمه شيئاً فشيئاً، وتتبلور أسسه وأصوله وقواعده وقوانينه ومناهجه وأساليب النظر فيه، على ضوء التطور الذي أصاب مجمل التكوين الثقافي للاجتماع العربي الإسلامي، وفي سياق تطور آليات التفكير وطرائق التأمل ومناهج النظر، وراحت تتسع موضوعاته وتتعقد بتعقد الظروف والوقائع وتشعب الأسئلة والهواجس، لكنه بالرغم من ذلك كله بقي في جوهره قائماً على مبدأ أساسي وواحد، يتلخص في ضرورة تكوين ترسيمة واضحة للكيفية التي ينبغي على المسلم أن يبني نظام حياته وفقها وعلى أساسها، في خصوص ما يرتبط منها بالجانب الشخصي من سلوكه، أعني ذاك الذي يرتبط في جوهره بعلاقة المسلم بربه كتعبير عن طاعته له وانصياعه لإرادته وامتثاله لأوامره.(٢)

ولقد اندرج فهم الفقهاء وعلماء الشريعة للعبادة بشكل عام في سياق تصورهم الكلي الشامل للإسلام كعقيدة وكشريعة، أعني كدين يراد منه توجيه التفكير والتأمل، وتحديد معالم رؤية للعالم وللوجود، تستند إلى الوحي كمعطى لغوي وتستلهم روحه، وبناء الشخصية الإنسانية في عموم ما تتشكل منه من عناصر ومكونات، وتحديد طبيعة السلوك العام للإنسان تجاه ذاته وتجاه ربه، وتجاه المجتمع الذي يرتبط به ويعيش فيه ويتعامل معه، على ضوء تشريعات رسمت معالمها وملامحها بدقة، على شكل تعاليم كتابية مدونة ومقروءة، تكفل في مجموعها

الاتزان والاستقامة والفلاح، وتقود الإنسان إلى الانسجام التام مع المطلق، وإلى تحصيل سعادة فردية مزدوجة، أعني دنيوية وأخروية، وإلى توفير الطمأنينة الروحية والاستقرار النفسي والسلام الداخلي.(٣)

ولقد كان يعني الفقيه بالدرجة الأولى من هذا المعطى، سواء منه ما كان نصاً، أم ما كان سلوكاً له، صفة التشريع - كفعل النبي (ص) وتقريره... إلخ - دلالاته المباشرة والعفوية التي تقود إليها قوانين اللغة - التي دون بها هذا التراث - ونظامها العام، وتساعد على فهمها وإدراكها الأعراف السائدة والسياقات الاجتماعية، وقرائن الأحوال ونظام الثقافة ومستوى الفكر.

ولم يكن ينشغل هؤلاء في الواقع بالاستغراق على تلمس دلالات للنص خفية غير واضحة، لا تساعد على فهمها ضوابط اللغة وشروطها، ولا بالبحث عن آفاق من المعاني والأبعاد لا يستبطنها النص ولا يحيل إليها سياقه العام، أو توحي بها القرائن والأحوال، أو الظروف والملابسات التي تحيط به وتحفه.

من هنا نشأ الاهتمام المتزايد - في ما أزعم - لعلماء الشريعة بالنظام العام للغة الوحي، واستجدت الرغبة بتقنين قواعدها، وتنظيم أصولها، وترسيخ صورة قوانينها وبناها الداخلية، باعتبارها آلة تتلمس بواسطتها أبعاد النص ومعانيه، وآفاقه وغاياته ودلالاته وإيحاءاته، ولجهة أنها " الجسد" الذي يحمل مقاصد المشرع ومراميه، ويستبطن إرادته فتلازم عندهم الانشغال بالمعنى والدلالة مع الاهتمام بآلياتهما اللغوية، وطرائق فهمهما، ومع الانشغال بالوسيلة التي بها ينال مقصد المشرع ومراده ويدركان.

ولقد كان نمط كهذا من التعامل مع النص واضحاً من حيث وظيفته وهدفه، وهو كان يقصد بالدرجة الأولى إلى أمرين اثنين يسهل إدراكهما ووعيهما:

الأول: تحديد طبيعة العبادات من حيث حقيقتها وشكلها وشروط إنجازها، والضوابط التي تكفل وقوعها على وجه الصحة من المسلم المستقيم، الملتزم تجاه إسلامه، والمفسدات التي تبطلها.

الثاني: بيان مغزاها ودلالاتها، وأبعادها المادية والمعنوية، وأهدافها التي تحققها وتقود إليها، والغايات والمقاصد التي شرعت من أجلها مما يمكن استيعابه في حدود دلالة النص اللغوية، وإيحاءاته المباشرة العفوية، الظاهرة، البينة والواضحة، وهذا يعني أن الفقيه لا يرى مشروعية لفهم - في أي تصور - لشكل العبادة أو صورتها أو

لدلالاتها وآفاقها خارج الدلالة اللغوية المباشرة للنص، أعني دلالة العبارة وبمعزل عن الإطار العام لشروطه اللغوية، ولا يلتزم بأية آفاق أو دلالات خفية ووراء لغوية، ولا بمعانٍ ورموز وإشارات محتجبة مغمورة أو بعيدة مستوردة، تقع خارج إطار الفهم المباشر الملتصق، ويحتاج وعيها واستيعابها إلى شروط خاصة، ويتوقف فهمها وإدراكها على أسباب لا تنتمي إلى اللغة ولا ترتبط بها.(٤)

في هذا السياق بالذات، يمكن الحد الفاصل بين شغل الفقيه ورؤيته وفهمه، ومنهجه وطريقته في التعاطي مع النص وقراءته واستلهامه، وبين طريقة العارف أو الصوفي، ذلك أن الأخير لا يجادل في أهمية الدلالة اللغوية للنص، أو دلالة العبارة، وضرورة استيعابها والانشغال بها وتحديدها والوقوف عليها، ولا يناقش في ضرورة الاهتمام بضوابط اللغة والعناية بأنساقها العامة وقواعدها، كشرط ضروري لسلامة فهم النص، وصحة إدراكه ولا هو يتنكر لأهمية الفهم المباشر العفوي والظاهري للتشريعات التي تكفلت رسم صورة العبادة وحدودها، وشروطها وعناصرها، وهيئتها وشكلها العام، وبينت علل تشريعها، وما تنطوي عليه من المقاصد والمعاني، والدلالات والآفاق.

إنما هو يجادل - في الواقع - في صحة الاقتصار على ما فهمه أهل الظاهر من مقاصد النص فيما يرتبط منه بالعبادة في خصوص موردنا، وفي الاكتفاء منه بالمباشر العفوي مما يشير إليه من المعاني، ويحيل عليه من الدلالات والآفاق، ويناقش في صوابية الطريقة التي يعتمدونها، والأدوات التي يتوسلونها في محاولة تلمس واكتناه جوهر العبادة وروحها، وإدراك دلالاتها العميقة ومغازيها. ويتلخص الموقف هذا في حقيقته، في أن العارف يتنكر على وجه الدقة للادعاء المركزي، في كل جهد فقهي ظاهري بمحدودية مثل هذه الآفاق والدلالات والمعاني وتناهيها وانحصارها(٥).

٢ ـ التأويل المعرفي والوجودي للعبادة عند العرفاء:

أ ـ في التأويل العرفاني بشكل عام تم تأسيس المنهج:

" اللغة الرمز الإشارة: القرآن، وثنائية الكلام الوضعي والكلام الإلهي".

والموقف السابق في الحقيقة نابع من رؤية عامة للنص القرآني، وكيفية تدبر معانيه واستلهام أسراره، واكتناه أبعاده وآفاقه، ومن قاعدة أساسية يرتكزون إليها،

تخرج اللغة القرآنية - على وجه الخصوص - من إطار الرؤية العامة التي ترى في اللغة جملة ألفاظ وتراكيب تتشكل في نسق وضعي، يقود في الاصطلاح إلى جملة محتملات من المعاني والدلالات، وفق هذه القاعدة لا تعود اللغة القرآنية جملة عبارات تدل على المعنى المراد للمتكلم والمقصود، بحسب ما لها من وضع لغوي واصطلاح وبما لها من دلالة ظاهرة، بل مجموعة رموز وإشارات تحيل على آفاق وجودية لا تتناهى، وعلى أسرار روحية لا تحد، وعلى مآلات معنوية وإلهية لا تنحصر.. وعلى أبعاد نفسية وأخلاقية لا توصف ولا تقيد، وبعبارة أخرى هي تحيل على الوجود على تنوع مراتبه وتعدد مستوياته في الآفاق وفي الأنفس(٦)، وإذا كان ظاهر العبارة القرآنية يستند في جوهر دلالته على لغة إنسانية تتركب من حروف وكلمات وجمل.. وتستمد آفاقها الدلالية من قوة الوضع، والاصطلاح، فإن باطن العبارة يحيل على لغة إلهية وجودية، تتركب من حروف وجودية وكلمات وجمل كذلك، وتتبدى في مجموع عناصر هذا العالم ومركباته في الآفاق والأنفس، وتستمد آفاقها الدلالية من قوة العلم الإلهي وثبوته ودوامه. ومن ثبوت أعيان الممكنات وماهياتها فيه.(٧)

وتشكل اللغة في مستوى ظاهر العبادة مظهراً للغة الإلهية، ورمزاً يحيل عليها ويشف عنها، وليس تجلي اللغة الإلهية في مستوى ظاهر عبارة القرآن، إلا كتجليها في مستوى الوجود العام سواء بسواء، فالقرآن مظهر لفظي للكلام الإلهي، كما أن مستويات الوجود ومراتبه كافة مظهره كذلك، ورمزه الذي يشي به ويدل عليه، ويكشف عنه.

وفق هذا المنظور تصبح أجزاء العالم ومكونات عناصره ومركباته في مستوى الوجود الآفاقي والأنفسي جملة حروف وكلمات وجمل، توازي حروف القرآن، وكلماته وجمله القرآن لكن تلك وجودية وهذه لفظية، وتصبح وظيفة الكلام اللفظي القرآني والكلام الوجودي وظيفة إشارية، أي تصبح رمزاً تحيل على ما يتجلى فيه من الكلام الإلهي، ويشف عن الأسرار المتنزلة من مرتبة علم الحق، والمنبسطة على صفحة الكون، والمتجلية في مراتب العالم والوجود.

وإذا كانت وظيفة الكلام - اللغة، أو الكلام - الوجود وظيفة رمزية، فذلك لا يعني بحال أن العلاقة بينها وبين ما ترمز إليه هي علاقة انفصال، بل ارتباط واتصال، ذلك أنه إذا كان المرموز إليه هو المقصود إيصاله وتأديته، فإن ذلك لا يتم

إلا بالرمز ومن خلاله، ولا يتأدى ها هنا إلى الباطن من غير عبور من الظاهر، واستناد إليه. إن الظاهر في الحقيقة هو طريق الباطن وآلته، والوسيلة التي بها يتأدى إليه، وهو الرمز الذي يحيل عليه والإشارة التي تكشف عنه.

وإذا كانت اللغة العبارة قاصرة عن أن تستوعب جلال الكلام الإلهي وسعته، فإن اللغة الإشارة تقوم بذلك، وتكشف عن صدى الكلام الإلهي في مستويات الوجود كافة آفاقية كانت أو أنفسية، وتحيط بمراتب التجليات وبمعانيها، وأسرارها الإلهية. فاللغة القرآنية إذن ذات وجهين أو مستويين؛ مستوى العبارة، وهو الذي تقوم على أساسه الدلالة الوضعية المستمدة من قانون الوضع، والاصطلاح مغزاها ومضمونها، ومستوى الإشارة: وهو الذي تستند إليه الدلالة الوجودية[٨]، المستمدة من نظام الوجود ومن ثبات الكلام الإلهي وسعته حقيقتها وجوهرها.. والعارف لا تقف همته عند دلالة العبارة، ولا يكتفي بما تحيل عليه من المعاني، أو توحي به من الأبعاد، بل يتخطى ذلك إلى دلالة الإشارة، ويستغرق في تأمل ما تكشف عنه من الآفاق الوجودية والأسرار الإلهية والتجليات والمعاني، فتشكل بما تتركب منه من رموز وإشارات، أعني من حروف وكلمات صدى للكلمات الإلهية المنبسطة على مدى الكون، والمتجلي في صورة حروفه وكلماته وجمله، أو عناصره ومركباته.

والتعبير ها هنا بالإشارة يحيل على بعدين[٩]؛ الأول: أن الإشارة يستعاض بها عن العبارة عند تحقق البعد، إذ الإشارة نداء للذي لا يبلغه الصوت، لبعد المسافة فيشار إليه بما يراد منه فيفهم، أو للقريب ذي العلة؛ كما هو الحال في الأصم يكون قريباً من المتكلم لكن قربه لا تقع به الفائدة، لأنه لا يصل إليه الصوت، فيشار إليه مع القرب، وإذا كان هذان البعدان مما تتقوم بهما دلالة الإشارة بالمعنى الحسي، فهما كذلك مما تتقوم بهما بالمعنى الوجودي؛ بمعنى أن الإشارة مدخل الكلام الإلهي وأساسه، للبعد القائم بين الله والعبد من جهة، وبسبب العلة المانعة - وهي النقص المستولي على الإنسان والأعراض التي تصيبه - عن فهم الكلام الإلهي من جهة أخرى. لكن هذين البعدين الموجبين لتحقق دلالة الإشارة في النص القرآني إنما يتحققان في حق غير العارفين. أما العارف فإنه لقربه، ولزوال الموانع التي تحول بينه وبين التحقق بالكلام الإلهي؛ فإن الإشارة بخصوصه عبارة، أو بعبارة أدق اعتبار - أي جواز من ظاهر ما تدل عليه العبارة إلى باطن ما تفيده الإشارة - ويصبح مؤدى الإشارة ومدلولها ومعناها حمل ما لا تبلغه العبارة أو تصل إليه.[١٠]

يكشف ما مر من تحليل عن وجود مستويين للكلام، الكلام المجسَّد بمادة لفظية والكلام المجرَّد عنها، والثاني يشكل من الكلام جوهره وماهيته وحقيقته، والأول صورته وشكله. ولذا كان الكلام في الجوهر والماهية واحداً، وهو الكلام الإلهي المنبسط على الكون المتجلي في كل مراتب الوجود، فإن الكلام في شكله وصورته متعدد، لأنه عبارة عن الألفاظ حينما ينطق بها وتتلفظ، فتتعدد بتعدد المتكلمين؛ لكن هذه المقابلة بين الكلام المجرَّد والكلام المتجسِّد مقابلة وجودية، وثمة بينهما مقابلة معرفية، يستوجبها ويقتضيها ما يسببه كل واحد من هذين الكلامين في مستوى الفهم والإدراك، ذلك أن التفاوت بين مستوى الكلامين هذين يستوجب تفاوتاً فيما يتعلق بهما من الإدراك والفهم. وما يراه العرفاء هنا، هو أن ما يتعلق بالكلام الجوهر المتجرد عن المادة اللفظية هو العلم، أما ما يتعلق بالكلام الصورة فهو الفهم[11]، ولأجله وحده الكلام الجوهر والكلام الإلهي، لم يكن يتعلق بالكلام الإلهي إلا العلم، فهو يعلم - ولا يدرك - عن طريق الاتصال بمصدره الأصلي، فيتبصر العارف كل المعاني والأسرار والمقاصد التي يقصدها المتكلم من كلامه، سواء تجلى هذا الكلام الإلهي في الوجود، أو في النص المكتوب المقروء أو المتلو. فالعارف يفهم إذن القرآن وهو متلبس بالألفاظ على ضوء علمه بالكلام الماهية، أعني بالكلام الإلهي، لكن كيف يتم ذلك؟؟

إن الصورة أو المادة - أعني اللغة في شمولها - تشكِّل في كل كلام عائقاً بين الكلام وبين فهمه وإدراكه، لما تحتمله من الاشتراك والمجاز، ومن إمكانيات دلالية متعددة متنوعة، ويشكل الحس كذلك عائقاً آخر، حيث يتم تلقي الكلام بالأذن أو بالعين في حالة القراءة، وقد يعلم السامع أو القارئ مراد المتكلِّم، فيتحقق له الفهم، أعني فهم مراده مع احتمال الكلام اصطلاحاً لمعانٍ متعددة، وإن لم يعلم مراد المتكلم من بين تلك الوجوه من المعاني على اليقين والتفصيل؛ فلا يقال: إنه فهم، بل علم مدلولات الكلام كلها، لكن تحقق العلم له هنا، إنما هو لعلمه بالاصطلاح[12]، لكن هذا العلم بالمعاني والدلالات في إطار الكلام - النص المقروء أو المكتوب - ليس هو العلم المتعلق بالكلام الماهية، أعني بالكلام الإلهي، ذلك أن اللغة الوضعية يتعلق بها مستويان من المعرفة والإدراك؛ الأول: هو إدراك مراد المتكلم من كلامه علم التعيين، من بين ما يدل عليه الكلام بحسب الاصطلاح، أو يحتمله من المعاني والمقاصد، فهذا هو الفهم.

والثاني: هو إدراك محتملات المقاصد التي يدل عليها الكلام في الاصطلاح، وذلك يتحقق عندما لا يتعين عند السامع من اللغة الوضعية مراد المتكلم، ويبقى متردداً في تحديد مقصوده من بين محتملات من المعاني يدل عليها الكلام بحسب الاصطلاح، فهذا هو العلم. والوسيط في كلا هذين المستويين من الإدراك هو اللغة؛ وهي الوسيلة التي منها يتأدى السامع إلى المعنى، سواء كان هو مراد المتكلم على اليقين، أو ما تقتضيه اللغة بحسب الوضع والاصطلاح من محتملات المعاني، ويحتاج ذلك بالضرورة إلى آلة هي الأذن أو العين في المقام، فيشكل ذلك بمجملة عائقاً أمام إدراك المقاصد على التعيين.

لكن الأمر في خصوص العلم المتعلق بالكلام الإلهي مختلف تماماً، إذ الكلام هذا في مستواه الوجودي لا يشكل اللفظ فيه أو اللغة عائقاً بين الكلام والسامع، ولا تمثل الآلة - الأذن أو العين - عائقاً كذلك بين الكلام والمتلقي. إن الإدراك هنا يتم من غير آلة من خلال توحد المتلقي بالكلام؛ إنه العلم المباشر والسماع عن الوجود الحق الذي تتجلى فيه الحقيقة على قلب العارف.

إذ "الكلام الذي لا يكون في مواد يعلم، ولا يقال فيه: يفهم فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمح بآلة، بل يسمع - بعلم - بحق مجرد عن الآلة، إذ الكلام في غير مادة، فلا يسمع إلا بما يناسبه" (١٢) .

فالعلم هذا إذن يتجاوز اللغة كوسيط، ويتخطى الحاجة إلى الآلة، وينفتح على الكلام الإلهي في شموله وعمومه وكليته وانبساطه وتجليه، سواء تجسد هذا الكلام في حروف اللغة الوضعية وكلماتها وألفاظها، أو تجسد في صورة عناصر العالم ومركباته، وهي حروفه وكلماته وألفاظه؛ ويتحقق العارف حينها بالكلام الإلهي في تنزله وتدرجه، وفي مراتب تجلياته تحققاً عينياً، وينكشف له هذا الكلام وما فيه من الأسرار انكشافاً شهودياً. لكن مثل هذا النمط من التصور لمعنى الكلام الإلهي يقتضي تطابق تجليات الكلمة الإلهية في العوالم، بمعنى أن القرآن إذا كان التجلي اللفظي للكلام الإلهي في آخر مراتب تنزله، فإن كائنات العالم الآفاقي وصوره هي كذلك الكتاب، الذي تجلى فيه هذا الكلام في صورة العناصر والمركبات، أعني في صورة حروف العالم الآفاقي وكلماته، ليشكل هذا التنزل آخر مراتب تجليه في عالم الافاق. ويوازي كلا هذين التجليين للكلام الإلهي تجل ثالث في مستوى الوجود الأنفسي، أو صورة العالم الأنفسي الإنساني لتشكل عناصر هذا العالم كذلك

ومركباته، أعني حروفه وكلماته، آخر مراتب تنزله في عالم الأرواح والأنفس.

وإذا كان للكلام الإلهي مثل هذه المراتب في التنزل، فإن الانشغال بتأمل كلمات القرآن وحروفه وتراكيبه وبتدبرها، أو تأمل كلمات عالم الشهادة وحروفه - أنفساً وآفاقاً - باعتبارها رموزاً وإشارات، سوف يقود المتأمل في مدارج التصعد، ليروا في كل مرتبة من مراتب تصعده وترقيه المنزلة التي توازي مرتبته، من مراتب تجلي الكلام الإلهي وتنزله، فتكون قصيا مراتب التنزل هي دنيا مراتب الترقي والتصعد، ودنيا مراتب التنزل، هي قصيا مراتب التصعد، وهي المرتبة التي يتحقق فيها العارف في الكلام الإلهي، فلا يتلقى إلا عن الحق؛ فموافاة مراتب التنزل هذه إذن لا تتم إلا بالتدرج في مدا رج العلم، وذلك لا يتحقق إلا بالتجرد والتنزه، وهو لا يتم إلا بالعبادة، وسيأتي الكلام عنها.

وحدة الكلام الإلهي (القرآن، الوجود والإنسان):

ولا ينبغي أن يتوهم من الكلام السابق أن الموازاة بين القرآن والوجود- آفاقياً كان أو أنفسياً - هي موازاة معرفية، بل وجودية، لكون العالمين هذين والكتابين - كما يحلو للعارف أن يعبِّر - هما الكتابين اللذين على صفحتهما ظهرت أعيان صور الموجودات من النفس الإلهي، كما ظهرت حروف اللغة التي تتشكل الكلمات الإلهية منها. وفق هذا المنظور لا يعود القرآن نصاً لغوياً يتحدد معناه وفق ضوابط وأصول وقواعد موضوعة قائمة في بنية اللغة. القرآن هنا هو كلام الله، كما الوجود كلامه؛ وفهمه واستيعابه وإدراك مغازيه لا يتم من خلال اللغة، بل بالاستماع إلى المتكلم عبر مجالي كلامه المختلفة في مراتب الوجود ومستويات النص وبلا وسيلة وبلا توسط محل أو آلة. وإذا كان الكلام يتجلى في عالمي الآفاق والأنفس كما يتجلى في النص القرآني، فإن الاستماع إلى هذا الكلام يقتضي الاستغراق في تأمل أمكنة تجليه، أعني القرآن وفي عالمي الآفاق والأنفس، لأن الحق تعالى يتلو من كتاب الآفاق، كما يتلو من كتاب الأنفس، لكونهما نسختين للكلام الإلهي متطابقتين، يحتوي القرآن إجمال معانيهما وأسرارهما وتفصيلهما[١٤]. هذا التوازي القائم بين القرآن والوجود يقتضي - كما أسلفنا - وحدة مراتبهما، باعتبارهما مظهرين لتجلي الكلام الإلهي وتنزله، وأشياء الوجود كلها وفق منظور العارف ذوات مراتب أربع: الظاهر والباطن والحد والمطلع، والعالم الآفاقي منا له ظاهر، هو ما ندركه بالحس وهو عالم الملك والشهادة، وباطن، هو الأرواح التي تمسك الأجسام أو الصور الحسية وقيمها، وهو

عالم الغيب والملكوت، وله حد وهو ما به يتميز، وهو عالم البرزخ وله مطلع هو غايته ومنتهاه، وهو عالم الاسماء الإلهية[١٥]. ومراتب العالم الآفاقي هذه لا تقوم على الانفصال بل على الاتصال، فلكل مرتبة من هذه المراتب، كذلك ظاهر وباطن وحد ومطلع، ويكون باطن كل مرتبة هو ظاهر المرتبة التي بعدها، وحد كل مرتبة مطلع التي تليها، وهكذا[١٦]. ويتضح هنا توازي مراتب عالم الآفاق، هذا مع مستويات النص القرآني التي أرشد إليها الحديث النبوي: " ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع... إلخ".

وظاهر القرآن في هذا التقسيم الرباعي هو الوقوف على دلالة اللغة؛ أما النفاذ إلى ما وراء ذلك، والوقوف على دلالة النص وفهمه - كما تنزَّل على رسوله - فهو دلالة الباطن. والاستغراق في تأمله كما حمله جبريل - وهو ينتمي إلى المرتبة الثالثة من عالم الآفاق (عالم الجبروت) - هو دلالة الحد. أما تأمله في مرتبة العلم بالكلام الإلهي فهو دلالة المطلع؛ وكما تتحقق هذه المراتب في عالم الآفاق وفي النص القرآني، فهي تتحقق في عالم الأنفس سواء بسواء، إذ الإنسان أربعة أنواع، كذلك تتوازى مع مراتب الوجود ومع مستويات النص، فهناك: أهل الظاهر وأهل الباطن وأهل الحد وأهل المطلع، وانقسامهم إلى ذلك إنما هو انقسام لهم بحسب مرتبتهم في العلم؛ فإذا وقفت همتهم عند الظاهر فهم أهله، وإلا فهم أهل الباطن إذا تعدوا ذلك إلى تأمل الكلام الإلهي في مرتبة الباطن، وإلا فهم أهل الحد، أو أهل المطلع حينما يتعلق علمهم بالكلام الإلهي في أرفع مراتب تجليه وأولها.[١٧]

وإذا كان العالم الآفاقي يشكل الصورة الكاملة المفصلة لما يتجلى من الكلام الإلهي من الأسرار والمعاني، فالعالم الأنفسي هو صورة إجمال ذلك، والقرآن في موازاتهما هو الصورة الجامعة لإجمال ما يتضمنه عالم الأنفس، ولتفصيل ما يحتويه عالم الآفاق.

ولأجله، فإن تدرج المعرفة ينبغي أن يبدأ من عالم الأنفس، بأن يتأمل العارف إجمال ما يحتويه هذا العالم من الأسرار والمعاني، ثم يتدرج ليتأمل تفصيل هذه المعاني والأسرار في عالم الآفاق، ثم يتبصر تفصيل هذه الأسرار وإجمالها في صورة جامعة هي الصورة القرآنية، والعلم بالأسرار في هذه المرتبة الجامعة، هو غاية العلم ومنتهاه وهو مرتبة الإحاطة بالكلام الإلهي، وما يحتويه من المعاني والأسرار إجمالا و تفصيلاً، فتصبح العوالم هذه المدى الذي يصدح فيه صدى الكلام

الإلهي، وينتشر في إجمال ما تحتوي عليه من أسرار وتفصله، فتدرك الذات وفق هذا التدرج أسرار الوجود ومغزاه، لا على نحو إدراك الموضوع، كما يقول دلتاي[١٨]؛ إنما عن طريق تبصر مغزى الوجود الإنساني واكتناهه، ثم الوصول إلى وعي كلام الله في العالم، فالذات هنا تنير العالم الموضوعي؛ حيث ينكشف لها معنى الوجود الإنساني وتستنير به، ومعنى الكون باعتبارهما مجلى الوجود الإلهي وجوهره، لكن كل كشف عن المعنى يأتي - كما سيبين - نتيجة لنشاط روحي ونتيجة لتجربة نفسيه متكاملة، وبعبارة نتيجة لتجربة العقل المتكامل، ويترتب على ذلك وينتج عنه إدراك الوجود؛ أي إنارته وإبراز مغزاه وانكشافه. والتعبير هنا بالنتيجة تسامحي، ذلك أن المعرفة كما تبصر وليم جيمس ليست نتيجة فعل، بل هي نفسها الفعل، ولا يمكن للمعرفة أن تكون غير ذلك ما دامت انبثاقاً روحياً.

ب- العبادة المعرفة والوجود:

العبادة كتطهر وكتبصر (المعنى الباطن للعبادة).

قلنا فيما مضى: إن الذي يعني الفقيه، أو علماء الشريعة من النص المتكفل لبيان التشريعات المرتبطة بالعبادة، هو دلالتها الظاهرة المباشرة التي تفرضها قوانين اللغة والاصطلاح والتواضع، وتكشف عنها سياقات الألفاظ، ولأن الفقيه يعنيه بالدرجة الأولى أن تقع العبادة على وجه الصحة من المكلفين، وإن تحقق الامتثال للأمر الإلهي بوجوب الإتيان بها والتزامها، فإنه من جانب آخر يركز اهتمامه على شكل العبادة وصورتها، والشروط اللازمة فيها والأوصاف، والأركان التي تقوم جوهرها، والعناصر التي تتشكل منها حقيقتها كشعيرة[١٩] وطقس، لكن الأمر عند العارف في العبادة مختلف تماماً، وهو شأنه هنا كشأنه فيما يرتبط من النص بغير العبادة، أعني أنه لا تغريه الدلالة المباشرة للنص، ولا تعنيه بما هي دلالة قائمة على اللغة، إنه يتجاوز ذلك كما مر في التأسيس المنهجي، ويتعامل مع النص كجملة رموز؛ أعني مع مستوى دلالة الإشارة منه لامع مستوى دلالة العبارة، ويتعاطى معه كآلة تكشف له حقيقة ما ترمز إليه، وتشي به من الأسرار الباطنة المحتجبة والمعاني المغمورة المستترة، والآفاق والدلالات الخفية، وفي خصوص العبادة، فإن ما دل على تشريعها من النصوص وحدد شروطها وبين شكلها وصورتها، فإنه إنما دل على ذلك بما له من دلالة لغوية مباشرة، لكن النفاذ إلى باطنه يكشف عما يحتجب وراء شكل العبادة من أسرار ومعانٍ، وآفاق روحية، والذي يعني العارف من العبادة المتسرعة، هو هذا

الجانب بالدرجة الأولى، وهو كما يتعامل مع النص كجملة رموز وإشارات، تكشف عن معانٍ تختفي وراء حجاب اللفظ، فإنه يتعامل كذلك مع العبادة في شكلها وصورتها، كجملة رموز وإشارات تختفي وراءها، وفي جملة ما تتركب منه من عناصر معانٍ وأسرار ترتبط، لا بالجانب الشكلي الجسدي الظاهر للعابد، إنما بالجانب النفسي الداخلي، أعني بالجانب الروحي المعنوي. والعبادة بهذا المعنى لا تقود إلى مجرد الامتثال والطاعة كغاية وحيدة أخيرة نهائيه، إنما إلى ما هو أتم وأكمل وأرفع وأعلى، أعني إلى بلوغ تطهر داخلي نفسي، وتجرد أخلاقي وترق في مدارج الكمال، والتجرد، والتقدس والتنزه والتكامل والتعالي من جهة، وإلى التحقق بالكلام الإلهي والاستغراق في تأمل ما يشف عنه من معانٍ وأسرار في مرتبة إجمالها في العالم النفسي للعابد أولاً، ثم في مرتبة تفصيلها في العالم الآفاقي، ثم في مرتبة إجمالها وتفصيلها في القرآن الجامع لهما، لتكون الغاية النهائية لمثل هذا التدرج والترقي هنا الذي تستوجبه العبادة، وتقتضيه وتؤدي إليه وتقود العابد نحوه، هي مشاهدة الحق في مدارج تنزله، ومنازل تدرجه مشاهدة ذوق ووجدان، ليتحقق العارف عندها أن كل ما في الوجود على - تعدد مستوياته - كلمات الله التي لا تنفد ولا تنتهي.(١٩)

فلا يقع اهتمام العارف إذن على العبادة التي في جانبها الشكلي المادي، إنما في جانبها المعنوي، أعني فيما تقتضيه العبادة على المستوى الداخلي النفسي، وما تتركه في العالم الروحي للعابد من أثر، وما تحدثه من حركة أو تغيير(٢٠)، ويصبح الشكل بالنسبة إليه رمزاً إلى ما يشكل من العبادة جوهرها وماهيتها، أو تجسداً مادياً لما يشكل من العبادة مغزاها الأعمق، ومعناها الأغنى الذي لا تستقيم عبادة من دونه، ولا تتم في قانون العارف وفلسفته، أعني العبادة كممارسة تطهرية، وكعروج روحي وكترق معنوي وتكامل نفسي، وتدرج أخلاقي(٢١)؛ وفق هذا التصور يمكن أن نفرض تميزاً بين العبادة كممارسة شعائرية وطقس، وفعل جسدي عضوي، وصورة وشكل، وبين العبادة كجملة رموز وإشارات تكشف عن فعل نفسي، وحركة معنوية داخلية جوانبه، وهيئة عروج روحية وترق. لكن التميز هذا لا يكشف عن علاقة انفصال بين العبادة كشكل والعبادة كمعنى أو كمضمون، أعني بين العبادة كظاهر والعبادة كباطن، ذلك أن الظاهر هنا كما هو في الكلام سواء بسواء - وقد مر الحديث عنه - طريق الباطن وآلته ورمز يوحي به ويدل عليه، ويكشف عنه، ولا يتأدى إلى الباطن إلا من خلال الظاهر وعبره، ولا ينال المرموز إليه إلا بتوسل

الرمز، ولا المشار إليه إلا بتوسط المشير، فالعلاقة إذن ها هنا هي علاقة اتصال وارتباط وتلازم، لكن الفرق بين العارف وبين أهل الظاهر أن الأول لا يكتفي من العبادة بما يشكل شكلها وصورتها، أعني لا يكتفي بإنجازها كطقس، إنما هو يتوسل الشكل إلى المضمون، والظاهر إلى الباطن، والفعل الجسدي كإشارة إلى فعل نفسي يوازيه ويطابقه، فمن يكتفي بالعبادة كشكل يقنع من العبادة بأدنى مراتبها والعارف هو الذي يتأدى منها إلى ما هو أرقاها وأسماها، وأعلاها مرتبة وأرفعها درجة، أعني تلك الجامعة بين الظاهر والباطن، بين الإشارة وما تشير إليه، بين الشكل وما يحتويه في باطنه وسره(٢٢).

فلا يهمل العارف إذن من العبادة جانب الشكل، ولا يتساهل في الممارسة الطقسية للعبادة، ولا يتجاوز عما تقع منها في دائرة الشعائر، غاية الأمر أن ما يقصده العارف بالعبادة شيء يقع وراء الجانب الشكلي الطقسي، وأن ما يبغيه ويهدف إليه ليس من سنخ الحركة المادية الحسية وجنسها، إنه شيء وراء ذلك كله، لكنه لا يبلغ ذلك ولا ينتهي إليه ولا ينجزه إلا بطقس شعائري، وبحركة وأوضاع، تكون آلة وطريقاً ووسيلة تقوده إلى مقصوده، وتبلغ به الغاية التي يطمح إليها، وتؤديه إلى النهاية التي يستشرفها. أعني يستغل الشكل هنا لبلوغ ممارسة نفسية تطهرها وللولوج إلى فعل تجرد روحي، ولتحقيق الانسجام التام مع الوجود والاستغراق الكلي في تأمل تنزلات الكلام الإلهي، وانبساطه في صور عالمي الآفاق والأنفس، فيتمم بذلك الباطن - أو اعتبار الباطن - الظاهر ويكمله، ويرتقي به ويسمو، ويصح عندها الوقوف على الظاهر من غير تجاوز إلى ما يحتجب خلفه، ويقدم وراءه ترك للاعتبار المأمور به في كثير من الآيات **﴿فاعتبروا يا أولي الألباب﴾**، وإهمال لما يشكل من العبادة جوهرها وحقيقتها، وترك لما تقود إليه من دلالات روحية، وتشف عنه من آفاق وجودية، وتوحي به من عوالم روحية تأملية (٢٣).

ويحيل هذا النمط من الفهم للعبادة - كتطهر - في الواقع على علاقة ذات طرفين، إذ ترتبط العبادة من جهة بالوجود ومن جهة أخرى بالمعرفة، إن الممارسة العبادية تقود العارف صعوداً في مدارج المعرفة والوعي، وفي منازل العلم والشهود، وهو، في كل مرتبة من مراتب تصعده هذه، يوافي مرتبة من مراتب تنزل الحق في مجالي ظهوره، ومنازل بروزه، وتنفتح أمام الوعي من خلال التبصر بما هو أدنى إلى الحق من مراتب ظهوره آفاق أشمل من المعاني والأسرار الإلهية، فتكون الحركة بين

المعرفة والوجود بتوسط العبادة تعاكسية، وبحيث يوافي العابد في كل مرتبة من مراتب تصعده في سلم المعرفة مرتبة من مراتب تجلي الحق، وانبساط كلامه في مستوى الآفاق والأنفس، بحيث تكون - كما قلنا سابقاً - دنيا مراتب تجلي الكلام الإلهي، وهي أدناها إلى الحق، قصيا معارج النفس، وأعلى منازل ترقيها، قصيا مراتب التجلي - وهي أبعدها عن الحق في سلم النزل - ادنى منازل ترقي النفس في عروجها وأول مراحل انكشاف الأسرار الإلهية والمعاني بالنسبة إليها. ومثل هذه العلاقة المزدوجة للعبادة لا تتصور إلا إذا اعتبرنا الأخلاق جوهر العبادة، إذ الأخلاق هي شرط المعرفة في الأصل، وهي آلة التجرد. إن العبادة التي تنجز مقصداً بالنسبة لأولئك الذين لم ترتفع بهم المعرفة فوق حدود ظاهر الشريعة، من خلال تأديتها كطقس وشعيرة وحركة جسد وأفعال، تشكل بالنسبة للمتبحرين، المعتبرين وسيلة تأمل وطريقة تبصر ونفاذ إلى الخفي المستتر وراء الشكل المادي من الدلالات والمعاني، والمقاصد والأسرار، ويقصدون منها مداها الأرحب والأبعد غوراً والأعمق مدى، والبواطن التي لا تكشف عنها العبادة إلا لأمثالهم، ويؤدونها كممارسة نفسية تقود العابد في مراقي الأخلاق الفاضلة ومراتب الصفات الحميدة، ومنازل التطهر المعنوي والتجرد من رذيل الأخلاق وفاسد الصفات والملكات.

ولأجل ذلك، شكل التركيز على الطابع الأخلاقي للعبادة نقطة مركزية في النسق العام للرؤية العرفانية والعرفان أساساً نبت في دائرة الأخلاق، كما التصوف، وفي ربوع الحياة الزهدية لأتقياء الصدر الأول للإسلام، وتجاربهم الروحية، ثم تبلورت مفاهيمه وطرائقه وأنماط التأمل فيه، في سياق التجلي العملي للفضيلة الأخلاقية، وللقيم التي رسخها الإسلام في نفوس بنية وعقول أتباعه، فلا غرو إذن أن يكون الطابع الأخلاقي هو الغالب في كل تنظير عرفاني، والحاضر في كل تأمل روحي وممارسة عبادية[٢٤].

من هنا انصبت عناية العرفاء على النفس أكثر من أي شيء آخر، فاعتنوا بشؤونها وأوضاعها، واستغرقوا في تلمس أعراضها وأحوالها، وأسباب ترقيها وارتفاعها وعكفوا على تبصر عللها وأمراضها، وأشكال سقمها وشقائها، وكيفية علاجها وإصلاحها، ولقد ظهر ذلك بوضوح تام في معالجتهم للعبادة، من حيث حقيقتها ومعناها، دلالاتها ومغزاها رموزها وأسرارها، وآفاقها وأبعادها، غاياتها ومقاصدها باعتبارها ممارسة أخلاقية، وسلوكاً روحياً وتطهيراً قبل أن تكون تجربة

طقس وحركة جسد، أو هيئة قصد منها تنظيم العبودية، وتأكيد الالتزام والطاعة والانقياد على صورة حركة حسية وشكل(٢٥).

"في تساوق الشكل والمغزى في العبادة" في سر الترتيب الشكلي للطقس العبادي":

وإذ كانت العبادة تستبطن معاني وأسراراً ودلالات، وتحيل على آفاق روحية معرفية، ووجودية، تقود إلى تبصر مستويات الكلام الإلهي، وتنزلاته في صورة الوجود ومعناه، وفي مستوى آفاقه وأنفسه، فهي مرآة إذن تشف في كل وضع من أوضاعها، وفي كل حركة من حركاتها، وفي كل شكل أو صورة من أشكالها أو صورها، عن معنى أو دلالة أو مستوى من مستويات التوتر الوجودي، أو مراتب ترقي النفس، أو عن جملة الحراك الداخلي الجواني للذات المعتبرة والمتبصرة؛ من هنا جاءت عناية العارف ليس فقط ببيان لزوم التساوق بين صورة العبادة ومضمونها، أو بالأحرى "سرها"، أو بين الرمز وما يرمز إليه على نحو إجمالي، بل بتأكيد أن تشريع العبادة وفق أوضاع، وحالات جسدية، وحركات فعل وانفعال وأجزاء وشروط وهيئة وصورة، إنما هو لسر يرتبط بمقصدها، وغايتها وبما تؤول إليه، وتنجزه. إن اختلاف مثل هذه الأوضاع والأشكال الحسية والهيئات والصور قصد منه في أصل التشريع أن يرمز إلى أحوال نفسية ومقامات، وأن يشير إلى أوضاع داخلية وأوصاف يتلبس بها العارف، ويجتازها في مراحل ترقيه وتجرده، وإلى مستويات وجودية ومراتب معرفية تنيرها نفسه وتستنير بها وتستشرفها وتنفتح عليها وتتحقق بها، إن كل وضع حسي أو شكل، أو فعل أو حركة رمز على وضع نفسي روحي أو حال أو مقام، وإشارة إلى آفاق ومستويات وجودية، وإلى مراتب مختلفة للكلام الإلهي. يتلازم هنا على نحو الدوام. إذن الرمز وما يرمز إليه، والإشارة وما تكشف عنه وتشير إليه، كل شكل حسي أو صورة أو فعل علامة على مقام نفسي أو مستوى وجودي يشف عنه، وهو مدخله ومرآته.

والعارف يبذل جهداً تأويلياً مضاعفاً في سياق محاولة تقديم تبرير متناسق للإلزامات والإكراهات أو ما يسمى بالتكاليف الشرعية وفروع الإيمان، وهو يجد أنه من الضروري، ليس فقط محاولة الكشف عن ما تحيل عليه العبادة من أسرار، بل كذلك محاولة تحديد السر الذي من أجله تمت صياغة التشريعات المرتبطة بالعبادة على صورة محددة، وأوضاع، وبيان العلة التي اقتضت شكلاً محدداً وهيئة للتكليف

العبادي، لا تعدوهماً ولا تتجاوز عنهما.

وإذا كان العارف[٢٦] يعتقد أن جوهر مثل هذا السر يكمن في وظيفة العبادة الرمزية، فإن محاولة صياغة مثل هذا الأمر تستلهم الأسلوب المباشر، المنفتح على الجواني والشخصي، والداخلي - النفسي، أعني الأسلوب المتجه إلى الشعور، إلى الوعي الداخلي، والمعاني الباطنة الملتصقة.

إن العارف يبتعد عن - وبل ينفر من - استعمال لغة الفقيه أوالمتكلم في مجال تحديد السر الكامن وراء تشريع العبادة وفق هيئة محددة ثابتة، ويبتعد عن منهجه

في التعليل، وفي التفسير والشرح، بالرغم من أن الإرث المعرفي الفقهي والكلامي المرتبط بهذه الناحية من التكاليف كبير ومتشعب، جوهري وأساسي في إطار النظام المعرفي المتشكل على هامش النص الديني ومن وحيه، إن العارف يغريه الأسلوب المباشر المتوجه إلى القلب والوجدان، والملتصق بالشعور والجواني الانفعالي، وهو يزهد بمنطق التصورات والأحكام العقلية، وبلغة الاستدلال والحجاج، والبرهان والاستنتاج القائمة على نظام العقل، وأسسه، والمثقلة بالأحكام النظري والتناسق الشكلي المنطقي والعقلي. والموقف هذا نابع في الأساس من الاعتقاد المترسخ في العرفان أو التصوف، بأن مثل هذا النمط المباشر من الخطاب هو الوسيلة الوحيدة المثلى للتعبير عما يختبره العارفون من تجارب روحية، وما يعيشونه من نوازع، وما يضطرب في داخلهم من بوارق ولمعات، ومعانٍ وحقائق، وما تستشرفه نفوسهم وتمتلئ به قلوبهم من مكاشفات، وما ينفتح أمام بصيرتهم من عوالم وآفاق، وهو أفضل ما يعتمد عليه كذلك في موارد الخبرة الدينية، ومجالات تأمل الوجود في جوهره الحي المتدفق، حيث يفقد الجهد التنظيري، ولغة العقل وأسلوب الحجاج العقلي البرهاني فعاليته، ويصبح عديم الجدوى والاثر.

وكيف كان، فالتعليل العرفاني لتشريع العبادة يستند في جوهره على فهم للنبوة تفترضها آلية خلاص للنفوس، ووسيلة إصلاح للأرواح والقلوب[٢٧]، ومدخل إلى تنوير الباطن بحقائق عالم الألوهية وأسرار عالمي الملكوت والجبروت. وهي شأنها بالنسبة إلى النفس، كشأن الطبابة بالنسبة إلى الجسد، ومثل النبي في ذلك كمثل الطبيب سواء بسواء. والله سبحانه لما كان عالماً بالأسباب الكاملة المتاحة الموجبة لصلاح النفس واستقامتها وترقيها وارتفاعها وتنورها وإشراقها، ومحيطاً بما يجنبها الانهيار والسقوط، والغفلة والجهل والظلمة والاضطراب والتشتت، فإنه أنزل على

أنبيائه من الشرائع والأحكام والتكاليف ما يوجب ذلك، وفصل صورتها وهيئتها، وشروطها وأجزاءها وأوضاعها وأوقاتها وأمكنتها على أكمل وجه وأتم صورة، لتقود إلى ما يحقق في الإنسان كمال ذاته، وامتلاء نفسه وصفاء قلبه وإشراق روحه بالمعاني الغيبية المقدسة، ولتصبح ذاته مساحة لحضور صدى الكلام الإلهي وتردده، فيأخذ الحق بذلك بيد العبد لطفاً منه به إلى رحاب قدسه وفضاء نوره وعالم تجرده وأنسه[٢٨].

وكما لا يضن الطبيب على الناس بما ينفعهم من الأدوية، فلا يضن الأنبياء عليهم كذلك بما يصلحهم من الشرائع، مما نزله الله على نفوسهم، وأوحى به إليهم وبلغهم إياه، ويأخذ بيدهم في دروب الفضيلة من التكاليف، وينير أمامهم طرق المعرفة والوعي من الأوضاع الشرعية، ولو كان ثمة ما يحقق ذلك خارج إطار هذه الشرائع المقررة لما ضنوا على الناس به، ولما سكتوا عنه، ولأرشدوهم إليه، وألزموهم بفعله، وبينوه لهم. فما قرروه إذن، هو كمال ما يجب من العبادات، وما أذاعوه في الناس من تكاليف هو ما يلزم الناس اتباعه والقيام به، أو ما بينوه من صور الأوضاع الشرعية وهيئاتها وأجزائها وشرائطها، ومن الترتيب الخاص والظرف، كذلك هو الكفيل بدفع الإنسان في مراتب التزكية على الوجه الأتم، وفي مدارج المعرفة والوعي والتبصر، والتحقق بالمعاني الإلهية والأسرار في كل مستويات الوجود ومراتبه[٢٩].

وسوف نحاول في الصفحات التالية تلمس مثل هذا المنهج في التعاطي مع العبادة، وفق التصور العرفاني العام للكلام ولمستوياته، وللاعتقاد بما تحققه العبادة من شروط نفسية وروحية تقود إلى تلمس مستويات هذا الكلام وآفاقه. والتحقق بمنازل تدرجه وتجليه في جميع مراتب الأكوان، سوف نفعل ذلك مركزين على محاولة القاضي القمي بناء تأويل معرفي وجودي للعبادة في كتابه الأساس "شرح توحيد الصدوق".

ج- تأويل الزكاة كنموذج للتأويل المعرفي الوجودي للعبادة:

الزكاة في اللغة: النماء والزيادة والقرب والصلاح والطهارة، سميت بها الصدقة الواجبة شرعاً لأنها تقتضي زيادة الثواب وتوجبها، أو لأن الصدقة تزيد المال وتنميه، ولأنها مما يتقرب بها إلى الله بالطاعة والامتثال، ولأنها تطهر المال من حقوق الله وحقوق الناس، وتطهر القلب من البخل وحب المال والجشع، وما شابه ذلك من رذيل الصفات، ولأنها مما يصلح شأن الفقراء بدفعها وإنفاقها، أو مما يصلح به مال

الأغنياء، لجهة أن الله كلف أهل الصحة والكفاية القيام بشؤون أهل الفاقة والحاجة، وحقيق على الله أن يمنح رحمته من منح حقه لمن يحتاجه وأنفقه في سد فاقة المفتاق.

ويترتب عل فعل الزكاة منافع ومقاصد بينها الشرع وحددها وأوضح معالمها، ففي أدائها مثلاً شكر لنعم الله، وطمع في الزيادة، ورحمة لأهل الحاجة من الضعفاء وقوة للفقراء وعون لهم على أمور دينهم ودنياهم، وهي عظة لأهل الدنيا وعبرة يستدلون بها على ما في الفقر من الهوان والضعة، وتثير فيهم الإحساس بالخوف من أن ينقلب حالهم من الغنى إلى العوز والفقر والفاقة[٣٠]

وللزكاة هذه في الشريعة شروط وأقسام، ولها صورة وأوضاع، عني الفقهاء جداً ببيانها وتوضيحها وتفصيلها وشرحها[٣١]. والعارف يأخذ كل ذلك مأخذ التسليم ولا يجادل في شيء منه، وهو - كما أسلفنا - لا يقف ملياً، لا عند الدلالة المباشرة للنصوص التي تكلفت التشريع للعبادة، ولا عند صورة العبادة وهيئتها وشروطها وأوضاعها، لجهة أن ذلك هو ظاهر الشريعة، وهم لا ينشغلون بالظاهر إلا بمقدار ما يتأدى إلى الباطن، ويكشف عن ما هو محجوب وراءه من الأسرار والمعاني، فانشغالهم به كآلة أو كإشارة ورمز وطريق، أو بعبارة كطرف لمعادلة يحيل كل طرف منها على الآخر، ويرتبط به في علاقة جدلية؛ يدل الرمز ويكشف عن المرموز إليه، ويحيل الأخير على الأول ويتوسله. إنها علاقة تشبه علاقة المرآة بالصورة التي تتحقق بها وتتجلى فيها.

وثمة شيء لم يقع عند الفقيه موضع عناية تذكر من أصناف الزكاة أو أنواعها، وهي ما يكون مجالها أو موضوعها النفس لا المال ولا الأعيان ولا الرؤوس ولا الأبدان، وهذه الزكاة هي عند العارف من أعظم أصناف الزكاة وأعلاها شأناً وأرفعها منزلة وأجلها مكاناً لعلو موضوعها وتقدمه، إذ النفس فوق البدن والمال جميعاً وأعلى، فاقتضى ذلك أن ينصب اهتمام العارف عليها، ولأن العارف أعطى النفس من الاهتمام ما جعله أكثر تبصراً بأحوالها، وعلماً بشؤونها وأوضاعها، فحري به إذن أن يكون أول من يعالجها وينشغل بأسباب صلاحها، وبما يرتبط بذلك من الأفعال والأحكام[٣٢]. وعلى أي حال، فإن أهل الشريعة يعنيهم من الزكاة أن تقع من المكلف على وجه الصحة، بأن تستوفي أركانها وتستجمع شروطها، ما يرتبط من ذلك بالهيئة والصورة أو بالمعنى والدلالة، على النحو الذي شرعت وفقهت و قننت

على أساسه، ذاك هو شرط قبولها بنظر الفقيه، وهو الذي يقتضي ترتب الآثار الشرعية عليها، ويحقق غايتها ومقصدها، ويرفع عن مؤديها ما يقع على عاتقه من مسؤولية يفرضها انتماؤه إلى الدين، والتزامه بشريعته وقناعته بأسسه وأصوله ومبادئه، لكن الأمر عند العارف يتجاوز ذلك ويزيد عليه؛ إذ الزكاة عندهم - بعد القيام بما يقتضيه الشرع، ويوجبه من الأوضاع والشروط - تطهير الباطن من رذيلة البخل، وتنزيه النفس عن قذارة الشح الذي أشار القرآن إليه وإلى ضرورة التنزه عنه بقوله: ﴿**ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون**﴾ (الحشر، آية ٩) ليتحقق بذل للعارف ما لا يعد ولا يحصى من الأوصاف الحميدة والخصال، وليزول عنه ما يقابلها من الأوصاف الرديئة والرذائل، ولينال ما لا يتناهى من المعارف والحقائق، ولينكشف له ما لا يحد من البوارق والإشراقات والمشاهدات والمكاشفات [٣٣]، فيتحقق بذلك فوزه وفلاحه.

ولقد دلل الله تعالى - حسب العارف - على مثل هذه الآثار والمقاصد بقوله: ﴿**مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، والله يضاعف لمن يشاء**﴾ (البقرة، آية ٢٦١).

وإذا كانت دلالة الآية هذه، حسب الظاهر، تكشف عن إرادة زكاة المال من أصنافها، وتقرر ما يترتب على بذله من الثواب المضاعف والأجر الجزيل، أو ما يصيب المال المزكى من الزيادة والنماء، فإنها تنطوي - بنظر العارف - على دلالة أعمق[٣٤]، وترقى إلى آفاق أوسع وأرحب، وإن من طريقة القرآن في التعبير أن يقرر أمراً حسياً ليشير من خلاله إلى مقصد معنوي أو روحي؛ على نحو الرمز والتمثيل، ولقد جرى على مثل هذه الطريقة هنا، فشبه فعل الزكاة بالحبة، للإشارة إلى وحدة هذا العمل ومحدوديته، وشبَّه ما يترتب على فعل الزكاة من أثر بسنابل سبع تنبتها الحبة وتخرجها، على نحو الإيماء للدلالة على ما يترتب على هذا الفعل من الصفات الحميدة الأصول، وعبَّر بمئة حبة تخرجها السنابل، وتنطوي عليها للإشارة إلى ما تحتويه الصفات الأصول من الفضائل الفروع، ومن الملكات والأوصاف الحميدة المضاعفة والخصال التي لا تعد آثارها ولا تحصى نتائجها.

ولأن أحد المقاصد التي يقود إليها كل فعل عبادي وينتهي، هو أثره الأخلاقي، المعنوي والروحي، شرط هؤلاء في صحة كل زكاة أن لا يلزم من إيقاعها من المفاسد بمقدار ما توجبه من الفضائل، ولأجل ذلك حذر هؤلاء من أن يقع الباذل، وهو ينفق،

في المن في العطاء. وحقيقة المن أن يرى الباذل نفسه متفضلاً على من يعطيه محسناً إليه، وعلامة المن أن يتوقع منه شكراً، أو أن يستتكر تقصيره في شكر استكاراً يزيد على ما كان من حاله قبل الصدقة. وإذا لزم مثل ذلك عن فعل الزكاة بطلت، وزال أثرها وانتفت فائدتها[٣٥]. وعلاج مثل هذا الداء سهل يسير لمن عرف معنى الإحسان على حقيقته وتبصر دلالته، إذ ليس الإحسان الإنفاق ولا البذل، يعني ليس صفة للباذل المتصدق، المنفق والمعطي، إنما هو صفة للمتصدق عليه، القابل. فهو المحسن في الحقيقة بقبول حق الله من الباذل، إذ سر الزكاة - كما مر - تطهير القلب من رذيلة البخل وتزكيته وتنزيهه عن قذارة الشح، فإذا قبل الفقير الصدقة من باذلها فقد أخذ منه ما به تتحقق طهارته ويزول شح نفسه، فللآخذ الفضل إذن عليه أن طهره وزكاه. وإلى ذلك أشار الله تعالى- بحسب العارف - مخاطباً نبيه(ص):﴿**خذ من أموالهم صدقة تزكيهم وتطهرهم بها**﴾ (التوبة،الآية ٩). فنسب فعل التطهير إلى النبي(ص) وهو القابل، لا إلى المتصدق الباذل والمعطي. وإذا كان الجانب الأخلاقي يشكل عنصراً جوهرياً في معنى الزكاة ودلالتها وفي تأويلها، فإن الجانب المعرفي الوجودي هو العنصر الجوهري الآخر، وكما ينشغل العارف بتحليل الأثر الأخلاقي، أو الروحي النفسي لفعل العبادة، فهو ينشغل كذلك ببيان الآفاق المعرفية الوجودية التي تقود إليها وتكشف عنها، لكن تلك بنظرهم مرتبة فوق مرتبة الأخلاق، ومقام مترتب على مقامها ومنزلة تعلو منزلتها، وهي التي سماها الله بالبر في قوله تعالى: ﴿**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾ (آل عمران). وإذا كان ظاهر البذل في الآية إنفاق المال، فهو في دلالته الأعمق والأغنى إنفاق الإنسان نفسه - وهي أحب شيء إليه وأعزها لديه - وإنفاقها قتلها، وقتلها، بحسب مدلوله المعنوي، تزكيتها وتطهيرها. يرشد إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله**﴾، إذ معناها وسرها وتأويلها عند العارف: أن من قتل نفسه في سبيل الله معنى، بأن طهرها وزكاها، نال في الدنيا المعارف والحقائق والمكاشفات والمشاهدات، واطلع على عالمي الملكوت والجبروت، وشاهد الحق في مظاهره الآفاقية والأنفسية، وبلغ أعلى المراتب وأرفع الدرجات.. وصار قلبه مرآة مجلوة تنعكس فيها أنوار الألوهية، وترقت نفسه إلى عالم العقول القدسية والنفوس المطهرة الروحانية[٣٦]. والحرص على تحصيل مثل هذه المرتبة هو الذي اقتضى - حسب العارف - تشريع الزكاة في

المعدن والنبات والحيوان، ذلك أن الأول منها - بحسب تطابق عالمي الآفاق والأنفس وانسجامها - يقع في مقابل الروح المعدني في الإنسان، والثاني (النبات) في مقابل الروح النباتي، والثالث (الحيوان) في مقابل الروح الحيواني؛ فتكون طهارة كل روح وارتقاؤها وتنورها بإخراج زكاة ما يقابلها من هذه الأشياء في عالم الآفاق[٣٧].

وعلى أي حال، فمراتب آثار الزكاة، أو ما تقتضيه الزكاة يستوجب انقسام الخلق إلى مراتب؛ كذلك كنا أشرنا إلى ذلك فيما مضى عند الحديث على العبادة بشكل عام، ونزيد هنا أن منازل الخلق ومراتبهم تتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم في المعرفة والترقي، وإذا كانت ما تقود إليه الزكاة وتحققه من آثار معرفية وجودية أعلى منزلة مما تقود اليه من آثار أخلاقية تطهرية، وكانت الأخيرة ركيزة للأولى، وشرطاً أساسياً يقود إليها، فإن الذين يبلغون من خلال فعل الزكاة إلى آثارها المعرفية الوجودية أرفع درجة إذن ممن يبلغون بها آثارها الأخلاقية التطهرية والمعنوية النفسية، وعليه؛ فعبادة هؤلاء لا تقع على نسق واحد، بل تتدرج في المنزلة والمكانة، وتتفاوت في السمو والرفعة، وتستبطن الأعلى منهما ما لا تستبطنه الأدنى من المعاني والأسرار، وتحقق ما لا تحققه من الأغراض والمقاصد والغايات والأهداف، ويصدق ذلك على الزكاة وعلى كل عبادة.

وأرقى ما يبلغه العارفون من آثار الزكاة المعرفية، هو إدراك الوجود منزهاً عن كل تقييد، ومجرداً عن أية إضافة، ومشاهدته واحداً في مراتب تجلياته وآفاق تنزلاته وفي صور مظاهره، لا فرق في ذلك بين ما وجبت فيه الزكاة من الأعيان وبين غيرها من الموجودات، بسيطة كانت أو مركبة[٣٨]، فيعاين الوجود عند ذلك كوحدة مشهودة للمزكي على نحو جلي واضح، بأن تنعكس على صفحة قلبه حقيقة الحق في مرآة مظاهرها الآفاقية، وتتبدى في مجمل ما تتركب منه في مستوى وجودها الآفاقي والأنفسي وتصبح عندها صورة العالم مرآة ينعكس على صفحتها صدى الكلام الإلهي، فيوجب ما لا يعد ولا يحصى من الأسرار والمعاني الغيبية، مما تفيض به نفس العارف ويمتلئ قلبه[٣٩].

وقراءة سريعة لتأويل العارف لتشريع الزكاة على الكسر العشري تحيلنا على رؤية للوجود في قوسي صعوده ونزوله، وعلى فهم خاص لمكانة الإنسان في الوجود ولجوهر فعله، تجسد بالفعل مصداقاً للرؤية العامة لمعنى التأويل وحقيقته عند العارف ومجال ممارسته[٤٠]. وبالإجمال، فإن سر وقوع الزكاة مطلقاً على الكسر

العشري قائم على مطابقة ذلك للنسبة التي ضاعف الله وفقها الحسنات، حيث جعل كل حسنة عشراً أمثالها في مقام الجزاء والإثابة، فيعدل هذا الكسر - في نمائه عشرة أمثاله في المجازاة - الواحد، فكأن الباذل حين بذل، أعطى الكل لله، وبرأ نفسه من نسبة الملك، فيثاب حينئذ بسبعة وسبعين، استناداً إلى قوله تعالى:

﴿مثل الذين ينفقون اموالهم.... كمثل حبة... إلخ﴾، وهذا هو سر اختصاص الكسر العشري بالزكاة مطلقاً عندهم.

وأما جريان زكاة الغلات على وجه الخصوص على الكسر العشري فقد قالوا: إن سره مبني على افتراض أن في الإنسان جزءاً من النبات، كما في إشارة النبي (ص): "أكرموا عمتكم النخلة"[٤١]. وهذا الجزء واحد من عشرة، لجهة أن الإنسان مركب - حسب رأيهم - من عشرة أجزاء، هي العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم والأعراض والمعدن والنبات والحيوان والصورة الإنسانية، فله من النبات إذن نصيب العشر بالتكوين والخلقة والوضع الإلهي، فجرت الزكاة من الغلات على عشر، ليطابق ذلك ما في الإنسان من جزء النبات.

لكن إذا كان هذا هو سر جريانها على الكسر العشري مطلقاً أو في الغلات خصوصاً، فما هو سر كون نصاب الزكاة فيما سوى الغلات ربع العشر فحسب؟ يركز العارف هنا على ربط مثل هذا التشريع للزكاة برؤية للعالم في قوسي صعوده ونزوله، وبسر في العدد أربعين، استناداً إلى خبر مفاده: " إن الله جعل الزكاة في كل ألف خمسة وعشرين درهماً، لأنه خلق الخلق فعلم غنيهم وفقيرهم، وقويهم وضعيفهم فجعل من كل ألف خمسة وعشرين مسكيناً، ولولا ذلك لزادهم الله، لأنه خالقهم، وهو أعلم بهم"، مفترضين أنه كما يزيد العمل الواحد الذي يصعد من الخلق إلى الحق عشرة أمثاله في مقام الجزاء، أو سبعة وسبعين، استناداً إلى قوله تعالى: **﴿ من جاء بالحسنة فله عشر امثالها﴾** (الأنعام: الآية ٦٠)، وإلى قوله: **﴿مثل الذين ينفقون اموالهم﴾** (البقرة:الآية ٢٦١)، فكذلك الأنوار التي تتنزل من السماء والحقائق التي تقبل إلى النشأة الدنيوية، ينتشر نورها إلى حد يمكن أن يستضيء بها من الحقائق الأرضية ما يناسبها في نوره واستضاءته[٤٢].

والعلاقة - بحسب العارف - بين قوسي الصعود والنزول هذين تعاكسية، ذلك أن الأعمال لما كانت من سنخ النشأة المادية فهي ضعيفة النور فقيرة، لكنها كلما

تصعدت ازدادت نوراً وبهاءً، واستضاءت بما تمر به من العوالم النورانية. أما الأنوار المتنازلة، فإنها لما كانت من سنخ النشأة الروحانية فقد غلبت عليها النورانية في عالمها، لكنها كلما تنزلت من معدن ظهورها وتفرقت تشعب نورها وتفرقت أضواؤها إلى أن تبلغ في تنزلها مرحلة تغلب عليها فيها الظلمة، وتطغي على ذاتها الكثرة والتفرق.

واستناداً إلى ذلك، يرى هؤلاء أنه كلما غلبت النورانية في مستوى العمل قويت نسبته إلى المبدأ الأعلى وضعفت علاقته بالدار الدنيا، وكلما غلبت الظلمة في مستوى النور قويت نسبته إلى الجهة الدنيوية، وضعفت علاقته بمبدئه[٤٣].

يقول القاضي القمي: " فالواحدة من جهة الخلق إذا صعدت إلى الله ارتاشت، وإذا قربت من عالم الأمر اشتدت نورانيتها فصارت عشرة، أو سبعمائة وسبعين. والواحدة من عالم الأمر إذا تنزلت إلى عالم الخلق انتشرت، وتفرق نورها، فعم وانتشر وانبسط ضوؤها ليعم بعضها كل العوالم الوجودية، وبعضها أمة من الأمم، وبعضها جماعة.. إلى أن ينتهي النور إلى مرتبة يستضيء به الأربعون، لا أقل من ذلك"[٤٤].

وسبب تنور الأعمال في فلك التصعد، هو أن كل عمل متصعد لا بد أن يمر على كل سماء من السبع، وعلى العرش الكرسي، فإذا قبل فيها ولم يرد إلى صاحبه استتار، واكتسب بسبب هذه العوالم ضياءً ونماءً، فتنورها إذاً ليس من نفسها، بل بسبب أن العوالم المذكورة خلقت في الأصل من أنوار متنوعة مختلفة في الإضاءة متفاوتة في النورانية، فإذا صارت هذه الاعمال من جنسها صعدت اليها، فاذا قبلت في كل مرتبة من مراتب تصعدها، وفي كل عالم من عوالم ارتقائها وارتفاعها ازدادت نوراً على نور، إلى أن يتضاعف نورها عشراً أمثالها بحسب عدد العوالم التي مرت بها.

والعلاقة عند أهل الحقيقة بين قوسي نزول الأنوار وصعود الأعمال ليست تعاكسية فحسب، بل كذلك تكاملية، بمعنى أن إحداهما تستدعي الأخرى وتوجبها، ذلك أنه إذا شرع نور من أنوار عالم الأمر متأصل في النورانية بالهبوط من عالمه إلى العالم السفلي كان نزوله تدريجياً، لضيق العالم السفلي عن ظهور النور فيه دفعة واحدة، ولعدم سعة فيه تطيق شروق الضوء عليه فجأة، ولأنه يلزمه التدرج بمقتضى طبيعة التفاوت بين طبيعة العالم الصادر عنه والنازل إليه، فمن الضروري

إذن أن تكون المادة المتعينة لشروق ذلك النور فيها، القابلة لمثل هذا الظهور، متحركة بحركةٍ صعودية بإزاء الحركة النزولية ومحاذاتها، لتصبح مستعدة بالتصعد لموافاة ذلك النور في منتهى مسافتيهما، بحيث تكون عليا درجات تصعد المادة هي قصيا درجات تنزل النور، فيتحقق عند التلاقي قاب قوسين أو دائرة من خطين.

فحركة كل نور إذن هي بروزه في مكامن هذه المادة، وظهوره من بواطن هذه المرتبة القابلة المستعدة، وكلما قطع النور منزلاً من منازلها تحركت هي لقبول ظهور نور أتم من الأول وفعل أكمل.

أما سبب توزع الأنوار عند تنزلها وتفرعها وتنوعها وانبساطها عند تدرجها، فهو أن العوالم الوجودية بأكملها إنما تقوم بخليفة، وكل سماء وما فوقها على التدريج صورنه، ثم إن خلفاء الله وأولياءه يتفاوتون بحسب مراتبهم ودرجاتهم، إلى أن ينتهوا إلى ما لا أكمل منه لانتهاء الحدود الخلقية بالضرورة، وهذه المرتبة من مراتب التصعد هي منبع كل مراتب الوجود وعوالمه، وأصلها وأساسها ومبدؤها، وهي القريبة التي لا أقرب منها والكاملة التي لا أكمل منها، وهي التي تستضيء بضوئها كل عوالم النور، وتلبس من نورها حلية الظهور والشهود. وكما تستنير العوالم الوجودية بنوره تستنير بمن اكتسب منه كذلك، وانتسب إليه بالقرب. وليسمى النور المبدأ نور الأنوار، ولتسمى الأنوار المتنزلة منه المستنيرة بنوره: الأنوار النازلة.

وأقل ما ينير الواحد من هذه الأنوار، سواء منها الأصل أو الفرع، أربعون من الأجرام العنصرية، وهو منها، أي واحد من الأربعين، ذلك أن الجهات الخلقية على وجه الحصر أربع، والجهات المستنيرة للمؤمن الأقلي النور من كل جهة عشرة أبدان، مع ذلك المؤمن الذي هو بمنزلة المركز، فيكونون مع ذلك النور المركز أربعين.

والجهات هذه، وإن استنارت بمركزها، لكن الغالب عليها الظلمة بسبب كدورة ذواتها، ولأجل ذلك تركن إلى مبدئها، وتتعلق بزخارفه وتسعى لاكتساب منافعه.

أما الشخص المتنور الذي يقع كالمركز بالنسبة إلى هذه الجهات، فالغالب عليه الإقبال على الله والتجافي عن دار الدنيا، فيلازمه الفقر وتسكنه الفاقة، ولأجله تحقق وجود واحد فقير في الأربعين، وهو بالنسبة إليها كالقلب بالقياس إلى الأعضاء الآخر، يصل فيضه إليها وتحيا بحياته، وهي توصل إليه جزءاً مما اكتسبته من خالص الغذاء.

وكما يجري هذا المبدأ في أدنى مراتب النور يجري في المراتب الأخرى، إلى أن

يصل الأمر إلى نور الأنوار ومبدأ كل نور.

يقول القمي: "وكذلك للنور في كل نزول من مادة من المواد العرشية أو الكرسوية، أو السماوية... إلخ، أربعة ظهورات في مادتها موجبة لإضاءة أربع جهات، تحصل من كل واحدة منه هذه الظهورات حياة لما حولها من الأشخاص وما يناسبها من الأجناس، إلى أن ينتهي إلى الأربعين الذي هو المظهر الأصلي لذلك النور، فأقل ما يكون للأنوار النازلة إلى هذا العالم تسعة وثلاثين شعاعاً، على معنى أنه إذا قرر الله ظهور نور من الأنوار، وقضى أن يظهر آثاره في هذه الدار، فأدنى مراتب النور في الاضاءة لما حولها وأقلها في الإفادة، هو ما يستضيء بنوره، ويستفيد من ضوئه هذا العدد من أشخاص نوعه، فيكون هذا العدد من توابع ذلك النور وفروعه، ومما يحيا بحياته ويوجد بنور وجوده... ويتدرج ذلك إلى أن ينتهي إلى نور الأنوار الذي خلقت العوالم بتبعه، واستنارت الأكوان بنوره، مصداقاً لقوله: "لولاك لما خلقت الافلاك" (٤٥).

واستناداً إلى مثل هذه الرؤية لقوسي صعود الأعمال وتنزل الأنوار، علّل أهل الحقيقة وقوع الزكاة على الكسر العشري، مفترضين أن إخراج ربع العشر من الأجناس الزكوية لأنه أقل نسب الأشعة إلى النور الأصلي، وأدنى مراتب تبعية الأشخاص إلى الكامل منها، فكما يحصل بالنور الأصلي حياة ما يحيط به مما يتبعه، ويتصل به في عالم الكون والوجود، فكذلك يحصل بربع العشر زكاة ما سوى الغلات من الأجناس الزكوية، لأنه كالواحد المركز في الأربعين الذين يحيطون به، ويستضيئون بضوئه، ويستنيرون بنوره ويوجدون بوجوده، فكما يزكو أولئك بوجود هذا الواحد فيهم، يزكو المال بهذا الجزء سواء بسواء.

زكاة الأعضاء والقوى:

اتضح معنى الزكاة في الأجناس الزكوية التي حددها الشرع وبينها، واتضح السر الذي تنطوي عليه وتشتمل، فما هو معنى وقوع الزكاة في الأعضاء والقوى، - ظاهرة باطنة - ؟ و ما هو سر مثل هذه الزكاة ومغزاها ومقصدها وغايتها عند اهل الحقيقة؟؟

في الواقع ترتبط طريقة تأويل أهل الحقيقة لزكاة الأعضاء والقوى برؤيتهم الأخلاقية والمعرفية، وتتصل معالجتهم لها بنظرتهم إلى الوجود بشكل عام. ولو

تلمسنا ذلك في حدود تأويلهم لزكاة الأعضاء الظاهرة والقوى، لتبدى ذلك بوضوح تام. والأعضاء الظاهرة عندهم بتمامها لها جهتا قبض وبسط، أو بعبارة أوضح فعل وامتناع، وتقع الزكاة في كل قوة على معنيين؛ باعتبار كل جهة من الجهتين، وتحقق مقصدين[٤٦].

فالعين مثلاً، زكاتها النظر بالعبرة والغض عن الشهوات، والأولى تعني النظر في السماوات والأرض، والآفاق والأنفس، والسلوك من خلال ذلك في ملكوت السماوات والأرض، والتدرج نحو بلوغ مرتبة المتحقق، بأن لا يرى الناظر سوى الحق، ليكون مصداقاً للخبر: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده وفيه..."[٤٧]. وهذه زكاة العين بحسب ما لها من اقتدار البسط أو الفعل.

أمّا زكاتها بحسب ما لها من اقتدار الترك أو القبض، فهو أن لا تطمح إلى الشهوة أو تطمع فيها، لتترقى بذلك إلى مرتبة يغمض فيها صاحب النظر عينه عن نفسه وعما سوى الله، وأن يمتنع عن مشاهدة غير الحق.

وزكاة الأذن كذلك زكاتان، استماع العلم والحكمة، والإعراض عما يضاد ذلك، والأولى زكاتها بحسب ما لها من اقتدار البسط، والثانية زكاتها بحسب ما لها من اقتدار القبض.

ومعنى الأولى: البحث عن العلم بحقائق الأشياء واستماع النصيحة والموعظة، وما شاكل ذلك، مما فيه التأدب والتنفل، ليترقى السامع بقرب النوافل والفرائض إلى أن يصير محبوباً، فيصير الله سمعه، فلا يسمع إلا به ومنه، ويصل إلى مرتبة يقول عندها: "الخلق خاضع لك حتى لا يُرى نورٌ إلا نورك، ولا يُسمع صوتٌ إلا صوتك". ومعنى الثانية: الامتناع عن استماع رذيل القول، وما لا طائل وراءه من الكلام، وتطهير الأذن عن سماع ما سوى الحق[٤٨].

وزكاة اللسان على معنيين كذلك؛ الأولى - وهي زكاة البسط - النصح للمسلمين بإرشادهم إلى مصالح دينهم ودنياهم، وإيقاظ الغافلين من رقدة غفلتهم وتذكيرهم بمواضع الرشد في أمورهم، وهذه فائدة للغير، أما ما يحقق فائدة لصاحب اللسان، فكثرة التسبيح والذكر على شرط موافقة اللسان للقلب، إلى أن يتأصل ذلك في النفس فيتحد اللسان والقلب، ثم يترقى ليتحدّ الذاكر والذكر المذكور.

والثانية - وهي زكاة القبض - هي منع اللسان عن رذيل القول وفاسد الكلام والنطق بالسوء، ليتدرج بعدها إلى مرتبة لا ينطق معها حتى بالأمور المباحة، ثم إلى

مرتبة يصمت فيها عن غير ضرورة، ثم إلى مرتبة يصمت فيها عن ذكر غير الله.

وزكاة اليد كذلك زكاة قبض وزكاة بسط، وزكاة البسط تتحقق باليمنى منهما، بأن يطلقها في البذل والسخاء، وبأن يشغلها بالعلم وبالعمل المتعلق بمنافع الناس في طاعة الله. أما زكاة القبض، فهي تقع باليسرى بأن يقبضها عن الشرور والآثام، والأعمال الشائنة المسيئة، فيترقى المرء قبضاً وبسطاً، إلى أن يصل إلى مرتبة يليق معها أن يقول: "أنا يد الله المبسوطة على عباده، بالرحمة والنعمة"[٤٩].

وزكاة الرجل زكاتان كذلك، زكاة قبض وزكاة بسط، والأولى هي السعي في حقوق الله من زيارة الصالحين إحرازاً للثواب، ورغبة في بلوغ درجة الصالحين وإدخالاً للسرور إلى قلب من يزار، ومن جملة حقوق الله السعي إلى مجالس الذكر، وهي مواضع العبادة ومدارس العلم والحكمة... والأماكن التي يذكر فيها الله بالتسبيح والتهليل، لقول النبيّ: "روحوا إلى رياض الجنّة، فقيل: وما رياض الجنة؟ قال: خلق الذكر"[٥٠]. ومن حقوق الله كذلك السعي إلى الجهاد سواء منه الأكبر أم الأصغر.

أما زكاة القبض، فالامتناع عن السعي إلى معاقل الفتنة ومواضع الفساد والتهمة، والابتعاد عن ما كرّه الله تعالى السعي إليه.

ثم إن العبد يترقى قبضاً وبسطاً، بالعمل بالعدل والتوسط، إلى أن يبلغ مرتبة لا يضع قدمه عندها على شيء إلا نزلت عليه البركة وسرت فيه الحيلة.

وكما تجري الزكاة على مثل هذه المعاني في الأعضاء والقوى الظاهرة، تجري في الباطنة سواء بسواء. وهي الخيال والفكر، والقلب والعقل والسر؛ وتكون زكاتها على وجه الإجمال، حصر فعلها في الحق، بأن لا يتوجه الإنسان بمثل هذه الأعضاء إلا إليه، فيكون الحق همه وشغل فكره، وعمل عقله وحياة سره... مصداقاً لقول الشاعر:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل[٥١].

ولقول الآخر:

إنما الكون نقوش أو خيال   أو عكوس في مرايا أو ظلال

(١) شناخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج١، ص ٩٦ وبعدها. والمحمصاني، المبادئ الشرعية والقانونية، ص ٤١ وبعدها . ويقارن: جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٣٠-٣٥ و

defi.pp30-35. Berque, lIslam au

(٢) أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية وتاريخية، الفكر العربي الإسلامي، ص ٦٨ وبعدها، وص ٧٤-٨٢ .

(٣) أركون، تاريخية، (م.س) ص٧٥ -٧٦. ويقارن: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٧٨-٧٩.

(٤) أركون: تاريخية... (م.س.)، ص ٨٢- وبعدها . وهو يقدم هنا تحليلاً مستوعباً لطبيعة الإلزامات الشرعية والإكراهات، من خلال تحديد طبيعتها ودلالتها، وآفاقها اللاهوتية والثيولوجية. ويلاحظ كتاباه التاليان:
An Introduction to Islam low, p: 28. and: Origions of Mohammadan, Jurisprudence, Oxford 1959.

(٥) يلاحظ حول التقابل بين هذين النمطين من الانشغال مؤلف أرنا لدايز :
Grammaire et Theologie chez Ibn Hazm, Paris, 1956, وهو يركز هنا على ما اصطنعه ابن حزم من التفريق بين التأويل والتفسير.

ويقارن: Corbin , En Islam Iranien, V1, ch3,p4.

(٦) يتنبه هنا كوربان جداً للفرق بين التأويل الذي يستند إلى نظام المجاز والاستعارة، والتأويل القائم على الرمز، يلاحظ حول ذلك عنده: En Islam Iranien, V1, ch4

وهو يفترض أن الرمز في التأويل العرفاني - الصوفي لا يفقد قيمته، أو بعبارة أخرى: وظيفته، أنه شيء تتم العودة إليه دوماً، إن فعل الوعي يستلزم سبره من جديد والعودة إليه باستمرار وتبصره، إن التأويل بنظره حركة دائبة وجدلية للوعي بين الرمز، وما يرمز إليه. الاستعارة تتجاوز المعنى الحرفي وتتخطاه... لكن التأويل يستند إليه وينفذ منه، ويستشف من خلاله ما هو أكمل وأتم وأرقى مما هو بالفعل واقعيته، لا ما يحيله الفهم المباشر كذلك. لاحظ:
Corbin, Hermeneutique Spirituelle Comparee, pp71 -176.

(٧) الفتوحات، (م. س)، ج٤، ص٢٥. التأويل في اللغة: هو رد الشيء إلى أصله،

وهو هنا مستخدم بهذا المعنى، إنه إرجاع الحدث التأريخي، وجملة التحولات المشهودة إلى حدث وراء تاريخي، يشكل الحدث التاريخي مرآته.يلاحظ حول ذلك:
Corbin, En Islam Iranien, V1, ch5.

(٨) إن مستويات التأويل مستويات متراتبة، ومتداخلة هنا، وهذا ما يميز هذا النمط من التأويل عن تأويل ابن رشد مثلاً. إنه تأويل يحيل على تضاد بين مستويات المعنى. يلاحظ: Corbin, En Islam, V1, ch5.

(٩) لاحظ حول ذلك بتفصيل: أبو زيد: فلسفة التأويل، الفصل الثالث.

(١٠) الفتوحات، ج١، ص ١٨٩.

(١١) يختلف تقويم مثل هذه المراتب مثلاً عند جعفر كاشفي: إنه يجعل مراتب العلم هكذا: تفسير، تأويل، تفهيم. والأخير عنده أعلى مراتب الإدراك العرفاني. يلاحظ: . CORBIN, EN ISLAM, V1, CH5

الفتوحات ج٤، ص٢٥

(١٢) الفتوحات، ج٤، ص٢٥ .

(١٣) فتوحات، ج. ٤ ص ٥.

(١٤) ابن عربي: مواقع النجوم، ص ٦٧-٦٨. ويلاحظ تحليل كوربان: لتقسيم سويدنيرغ للكلام الإلهي إلى مستويات ثلاثة: سماوي، وروحي، وطبيعي، استاداً إلى اعتقاده بوجود، سماوات ثلاث: عليا، وسطى ودنيا، إذ كل سماء هنا هي صدى لأحد مستويات الكلام الإلهي، والأدنى تحيل إلى الأعلى وتستبطنه.
CORBIN, POUR UNE MORPHOLOGIE DE LA SPIRITUELITE SHITE, ERNOS JAHRBUSH, ZURICH 1961 P;57. HERMEMEUTIQUE ET PERSPECTIVE.

(١٥) يقسم القاضي القمي العوالم الآفاقية إلى ثلاثة: الملك و الملكوت والجبروت، ويغفل عالم الأسماء الإلهية، ويفترض في قبال ذلك أن لكل شيء كلمة إلهية تحفظه وتحيط به. لاحظ: شرح توحيد الصدوق، ج٢، ص٤٣.

(١٦) فتوحات، ج١، ص ٥٤. ويلاحظ: تحليل كوربان لتفريق ملا صدرا بين الكلام الإلهي في مستوى عالم الخلق وفي مستوى عالم الأمر في: Corbin, En Islam Iranien, V1, ch .

(١٧) يلاحظ حول كون العالم الأنفسي صورة مختصرة للكون الجامع، وحول

(١٨) ردياثيف، العزلة والمجتمع، ص ٧٦ .

(١٩) حيدر الآملي، أسرار الشريعة، ص ٢٢٠ - ٢٢١ . والقمي: شرح توحيد الصدوق، ج١، ص ٦٥٥.

(٢٠) شرح توحيد الصدوق ، ج١ ، ٦٥٥.

(٢١) شرح توحيد الصدوق، ج١، ص ٦٥٥ .

(٢٢) أركون: الأخلاق والسياسة، ص ٣٥ وبعدها .

(٢٣) آملي: أسرار الشريعة، ص ٢٣٠ . وأركون: الإسلام والسياسة، ص ٣٦.

(٢٤) الآملي : أسرار الشريعة، ص ٦٦ . والمحيط الأعظم، مخطوط ورقة رقم ١١٢.

(٢٥) يلاحظ: المكي: قوت القلوب، ص ١١٢ و١٢٦ . والسهروردي: عوارف المعارف، ص ٢٢١-٢٢٣ هامش الإحياء. والقشيري: الرسالة، ص ٣٢. والكاشاني، عز الدين: مصباح الهداية، ص ٣٩٦ ٣٩٩ كمثال.

(٢٦) الآملي: نص النصوص، ص ٢٧٣.

(٢٧) نص النصوص، ص ٢٧٤.

(٢٨) الغزالي: الإحياء، ج٣ ، ص ٤٩ . والفيض الكاشاني: محاسن الأخلاق، ص ٥٤ . والآملي أسرار الشريعة، ص ٣٦.

(٢٩) حول أن الإخلال بشكل العبادة يجعلها عقيمة، وبلا ذات جدوى، ويفقدها قيمتها الرمزية الإشارية، يلاحظ: فرغاني: منهاج العباد، مخطوط آيا صوفيا، رقم ٢٣٧٢، ورقة ١١ . والقاضي النعمان: تأويل الدعائم، ص ٥١. والقمي: شرح توحيد الصدوق، ج١، ص ٥٧٦ . والآملي: المحيط الأعظم، مخطوط مرعشي، ورقة١١٢، وحول إن الزيادة في شكل العبادة يفسرها، يلاحظ: شرح توحيد الصدوق: ج١، ص ٦٧١ . والغزالي: الإحياء، ج٣، ص٤ . والآملي: أسرار الشريعة، ص٩٦.

وكما أن لترتيب أوضاع العبادة ولتنظيم هيئتها وأجزائها غرضاً يرتبط بما تقود إليه العبادة في سرها وجوهرها فكذلك ترتيب العبادات فيما بينها كالصلوات، وفرض إيقاعها في أزمنة وأمكنة مخصوصة له غرض يرتبط بنفس هذه الغاية، ويتصل بها . يلاحظ حول ذلك: الرازي: مرصاد العباد، ص٩٦ . والقمي: ج١ ، ص٥٧١-٥٧٩ . والآملي: أسرار الشريعة ، ص٧٨ . وفرغاني: منهاج العباد، ورقة ٢١،

وورقة ٥٣.

(٣٠) يلاحظ: الغزالي: الإحياء، ج١، ص ٢٠٨. والكاشاني: المحاسن، ص ٢٥٧ ٢٦٨. والقمي: شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٦٥٣-٦٥٤. والصادق: مصباح الشريعة، ط دانشكاه، الباب الثاني والعشرون. والآملي: أسرار الشريعة، ص ٢١٥.

(٣١) ابن عربي: الفتوحات، ج٦، ص ٩٩٣ ، وشرح توحيد الصدوق : م س ،ج١، ص ٦٥٤.

(٣٢) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص ٦. والقمي: شرح توحيد الصدوق، ج١، ص ٦٥٥ .

(٣٣) الآملي: أسرار الشريعة، ص ٢١٥ وبعدها.

(٣٤) شرح التوحيد، ج١، ص ٦٥٥ ، والأملي: أسرار الشريعة, ص٢١٥ ،والفرغاني: منهاج العباد، ورقة ٧٥ و ٨٣.

(٣٥) قال تعالى معبراً عن ذلك: **﴿ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾**، ويلاحظ حول الاية وتأويلها: الآملي: أسرار الشريعة، ص ٢١٥ .

(٣٦) ويؤكد العارف على أن النبي أشار إلى مثل هذا الأثر لزكاة النفس في دعاء له يقول فيه: " اللهم اجعل لي نوراً في قلبي، ونوراً في سمعي، ونوراً في بصري، ونوراً في لحمي، ونوراً في دمي، ونوراً في عظمي، ونوراً في يدي، ونوراً في خلقي...". وهو هنا يبين مثل هذه المكانة ليرشد غيره إلى السعي إليها ويحثهم على تحصيلها، وليعلمهم نيلها فيحرصوا على فعلها. يلاحظ حول ذلك: أأسرار الشريعة ص ٢١٦ وبعدها.

(٣٧) أسرار الشريعة، ص ٢١٧ وبعدها.

(٣٨) أسرار الشريعة، ص ٢٢٠.

(٣٩) أسرار الشريعة، ص ٢٢١.

(٤٠) القاضي القمي: شرح توحيد الصدوق، ج. ١ ص ٦٥٥.

(٤١) يلاحظ:السيوطي، الد ر المنثور، هامش الفتاوى الحديثة - لابن حجر ط القاهرة . والفتوحات المكية، ج١، ص ١٢٦.

(٤٢) القمي: شرح التوحيد ،ج١، ص ٦٥٨.

(٤٣) القمي : شرح التوحيد،ج ١، ص ٦٥٨ بتوسع.

(٤٤) القمي :ج١، ص ٦٥٩.

(٤٥) القمي: ج١، ص ٦٦١، ونور الأنوار هنا هو الحقيقة المحمدية، وهي أول مراتب تجلي الكلام الإلهي وتنزله، وهي حقيقة الحقائق، وهي المظهر الأتم الأكمل الذي تجلى فيه الحق بكامل صفاته وأسمائه، وهو حقيقة القرآن. بينما نور الأنوار عند السهروردي، وفي حكمة الإشراق عموماً هو الحق تعالى.

(٤٦) الصادق: مصباح الشريعة، باب" في الزكاة. القمي: شرح التوحيد، ج١، ص ٤٦٥. والآملي: أسرار الشريعة ص ٢١٨.

(٤٧) القمي: م.س، ج١ ص٦٦٥.

(٤٨) القمي: م.س، ج١، ص٦٦٥.

(٤٩) القمي: م.س، ج١،ص٦٦٦.

(٥٠) الترمذي: السنن، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٢٣٥.

(٥١) ديوان لبيد، نشرة الخالدي، ص ١٤٨ .

فكر فلسفي

■ الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلسفة — د. محمد آيت حمو

■ مدخل إلى فلسفة الميرداماد — توشيهيكو إيزوتسو

■ الحب الإلهي والتحقق الوجودي — إنعام حيدورة

الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة

د. محمد أيت حمو*

تهدف الفلسفة في مقام ما يجب إلى الأخذ بالحكمة، بيد أن واقع الحال يشير إلى عدم اتفاق الفلاسفة بشأن الحقيقة الواحدة، الأمر الذي دفع الغزالي إلى إطلاق مواقف حادة إزاء الفلسفة وصلت أحياناً إلى حد التكفير، إذ ليست هناك فلسفة واحدة بل فلسفات متعارضة ومتصارعة..

غير أن هجوم الغزالي على الفلاسفة لم يمنع من كونه ذا رؤية إيجابية إزاء الفلسفة ذاتها.. كما لم يمنع من كونه فيلسوفاً كبيراً.. هذا ما تحاول تناوله الدراسة التالية:

* باحث مصري.

قد يكون من باب تحصيل الحاصل قولنا: إن البحث في فلسفة الغزالي ودراسة فكره وتمحيص آرائه وتقليب النظر في مؤلفاته ليس نزهة أو عملاً سهلاً، بل مثقل وعسير. ذلك أن الرجل عظيم ومحيِّر بأفكاره المتضاربة ومواقفه المتباينة وآرائه المتغيرة، يجول في القارات المعرفية كالنحلة التي تنتقل من زهرة إلى زهرة ضارباً بالحدود بين الكلام والفلسفة والتصوف عرض الحائط، لا يعطي بيد إلا ليأخذ بيد أخرى. مما يجعل المحلل لآرائه والمتأمِّل لاختياراته كالحاطب في ليل أو يم. ولا أدل على ذلك من موقفه - الذي ينفلت كالزئبق - من الفلسفة. فهو لا يقف منها موقف المساندة أو المناوأة في السطور وما بينها مثلما فعل ابن حزم وابن الصلاح وغيرهما من الفقهاء والفلاسفة الذين كفونا "شر القتال"، ولكنه يتأرجح بين هذا الموقف وذاك سواء في المؤلف الواحد أو المؤلفات المختلفة، ناسجاً بذلك ما يسمى بـ"الكتابة المزدوجة" في التراث العربي الإسلامي، وعى ذلك أو لم يعه. فهل المؤلفات الغزالية شاهدة لموقفه من الفلسفة أو شاهدة عليه؟ وكيف يمكن تعليل كلام الغزالي غير الودي حيال الفلاسفة؟ وهل يستأهل الغزالي صفة الفيلسوف أم أن هذه الصفة تظل حكراً على الذين جعلوا من الفلسفة الأسرة الفكرية التي ينتمون إليها وينتسبون لها، وبالتالي سيكون الفارابي وابن سينا وابن رشد... أحق وأجدر وأولى بهذه الصفة من حجة الإسلام الذي ينبغي أن يقصى من دائرة الفلسفة ويلغى من زمرة الفلاسفة؟.

يستهل "مونتغمري واط" كتابه الموسوم بـ"مثقف مسلم" بالإشارة في بداية مقدمته إلى الصعوبات التي تعترض الدارس لفكر الغزالي، معدداً مثلاً غزارة كتاباته، وكون بعض الكتب التي تعزى إليه ليست بتاتاً من مؤلفاته، والتغيرات التي طرأت على موقفه خلال مسيرة حياته[1]. ولا نغالي إذا قلنا: بأن هذه الصعوبات وغيرها، تجعل الباحث في الإنتاج الفكري للغزالي كالسائر فوق حقل من الألغام.

إذا أخذنا كتيب "المنقذ من الضلال" الذي هو أشبه بسيرة ذاتية كما يحلو لـ"واط" القول وتكرار القول في كافة مؤلفاته[2]، فإننا نجد حجة الإسلام يعترف بتعدد فرق الفلاسفة، ولا ينكر اختلاف مذاهبهم، ومع ذلك فقد حاول - في هذا الكتيب - أن يحصر أصنافهم في الدهريين الذين أنكروا الصانع، والطبيعيين الذين جحدوا الآخرة، والإلهيين الذين لازمتهم بقايا من رذائل كفر هؤلاء رغم ردودهم عليهم،

أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وابن سينا والفارابي [٣]. بيد أن هذا التصنيف الثلاثي لا يجدي في درء وصمة "الكفر" التي تشكل القاسم المشترك أو الناظم القار الذي يظل، وفي كل التصنيفات المومى إليها، موحداً بين الفلاسفة الذين حصر حجة الإسلام علومهم في الأقسام الستة الآتية: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية. وإذا كان الغزالي قد أعطى لكل قسم حقه من الإبانة، فإن الجدير بالانتباه في هذه الأقسام الستة هو موقفه من الإلهيات التي يرى أنها استأثرت بالقسط الأوفر من زلات الفلاسفة، فكلامهم في الإلهيات يحبل بالغث والزؤان. كيف لا، وقد احتج على الفلاسفة بحجة اختلافهم في الإلهيات قائلاً: "لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين. ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة عن البراهين، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية"[٤].

إن الفلسفة، حسب التعريف المشهور، هي محبة الحكمة وتعبر عن جوهر الأشياء وكنه الموجودات. فلماذا لا يتفق الفلاسفة بشأن الحقيقة الواحدة ؟!. هكذا يضع الغزالي الفيلسوف خصومه الفلاسفة أمام الجدار، فليست هناك فلسفة واحدة في الإلهيات، بل فلسفات متعارضة ومتصارعة. ولنتذكر هنا كتاب المعلم الثاني الموسوم بـ"الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس" الذي دافع فيه - حسب بعض الباحثين - عن وحدة الفلسفة لمعاندة رجال الدين القائلين: بأنه ليست هناك فلسفة واحدة، بل فلسفات مختلفة بالرغم من أن هذا الموقف - أي وحدة الفلسفة - قد لا تقبله الحساسية الفلسفية المعاصرة التي جوهرها الاختلاف.

لقد حصر الغزالي المسائل التي توجب تكفير الفلاسفة وميزها عن القضايا التي توجب تبديعهم فقط، إذ أن التكفير يظل حكراً على ثلاث مسائل يوردها الواحدة تلو الأخرى قائلاً: "إحداها: مسألة قدم العالم وقولهم: إن الجواهر قديمة، والثانية قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها" [٥]. أما القضايا التي يبدع فيها خصومه الفلاسفة، فقد حصرها في سبع مسائل تشمل كلام الفلاسفة في الصفات الإلهية والتوحيد وغيرها من المسائل التي يرى الغزالي أن الفلاسفة يقتربون فيها كثيراً من المعتزلة.

فحجة الإسلام يضع خطاً فاصلاً بين الإلهيات والعلوم العقلية الأخرى التي لا يشكك في صدقها ولا يرتاب في يقينها. وإذا كان اليقين لم يحالف الفلاسفة الذين تطاولوا على عالم الإلهيات وتخبطوا فيه خبط الناقة العشواء في الليلة الظلماء، فذلك لأنهم أرادوا استخدام أسلحة تفقد فعاليتها ونجاعتها وتصاب بالعطالة عندما تستعمل في "حروب" تتجاوز حدود هذا العالم،لأن حدود المنطق هي حدود العالم. ولذلك يدقق صاحبنا بعيد النص السابق بالقول: "ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في "إيساغوجي" و"قاطيغورياس" التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"(٦). وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن العلوم الإلهية تند عن مسالك المنطق وتدق عن مدارك العقل وتخريجاته، بالرغم من أن "العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال"(٧). وبالرغم من أن صاحبنا الغزالي سعى بخطى حثيثة إلى تقويض أفكار الفلاسفة وإسكات أصواتهم في ميدان الإلهيات، فإن كتابه "تهافت الفلاسفة" لا يختلف عن مؤلفات الفلاسفة المسلمين من زاوية مادته الفلسفية ومعدن أسلوبه الفلسفي الذي يعتمد الجدل والبرهان. فالعقل الفلسفي يشكل القاسم المشترك بين الشيخ الرئيس وحجة الإسلام والشارع الأعظم، بالرغم من أن الغزالي قد كفّر الفلاسفة في المسائل الثلاث المعروفة، وبدعهم في الأمور السبعة المشهورة. فالغزالي الفيلسوف "إذ يحاول تقييد سلطة العقل، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية"(٨). وإذا كان تاج الدين السبكي قد ذهب إلى أن حجة الإسلام "يناضل عن الدين الحنيفي بحلاوة مقاله، ويحمي حوزة الدين، ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله"(٩). فإننا نعتقد بأن هذه الصورة التي تبرئ الغزالي من آثار دماء الفلاسفة ليست أمينة وتجافي الحقيقة، لأنها تدافع عن أطروحة ليست برهانية ولا هي مسلمة مجمعاً عليها. فمعارضة الحنابلة ونقد أهل السنة المتشددين هو بمثابة الصخرة التي تندرس عليها الصورة السابقة. لأن هذا النقد دليل دال على أن صاحب "تهافت

الفلاسفة" "لطخ حد نصاله" لدى البعض الآخر، إذ إنه "لحد الآن غالباً ما يقال أو يفترض بأن هناك مرحلة أخيرة في حياة الغزالي، عندما غادر الأشعرية وأصبح ذا نزعة أفلاطونية جديدة"(١٠). فالشيخ ابن تيمية - الذي لا ينظر بعين القبول إلى الكلام والفلسفة والتصوف والتأويل - لا يرى في بعض المؤلفات الغزالية غير أقوال الصابئة والفلاسفة بالرغم من اعترافه بقوة بضاعة الغزالي من كل أصناف المعارف و"تعدد أبعاده" إن صح التعبير. وهذا ما يتناقض مع موقف الصوفي ابن سبعين الذي ذهب في كتابه "بد العارف" إلى أن بضاعة الغزالي من العلوم القديمة أو هي خيط العنكبوت (١١)، بل إن صورة حجة الإسلام تزداد تشوهاً وتلوثاً، وقتامةً في مرآة الطرطوشي الذي يأبى إلا أن يقدِّم لنا الغزالي بعيون محمرة بالغضب، وفي صورة لا يحسد عليها. فهو بلغته "رجل مظلم الجهالة، ومن أهل الضلالة، وكاد ينسلخ من الدين" (١٢).

هكذا تنقلب صورة الغزالي رأساً على عقب من صورة رجل مسلم لا تشوب إيمانه شائبة في مرآة تاج الدين السبكي، إلى صورة "رجل جاهل" و"رجل كافر" أو يكاد في مرآة الطرطوشي!.. وإن دل هذا على شيء في مؤلفات الغزالي، فإنما يدل على النزعات الفلسفية تارة والصوفية مرة، التي نفاها البعض ونفخ فيها البعض الآخر. فهل يجدي مجداف "المقاربة النسقية" للخروج من هذا اليم المتلاطم الذي يزداد مداً وجزراً بالانتقال من هذا الكتاب إلى ذاك؟ سؤالنا يدفعنا إلى إثارته تضارب الآراء السابقة وتصادم التأويلات السالفة. ويحضرني في هذا الصدد ما ورد في رسالة "حي بن يقظان" من أن الغزالي "يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها"(١٣). وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن المؤلفات الغزالية فيها مستويان أو طبقتين: المستوى الأول ظاهري يوجهه للعامة، والمستوى الثاني خفي لا يفهمه إلا الخاصة الذين لهم دربة في التأمل الكلامي والفلسفي والمناقشات التجريدية الدقيقة. وإلا فكيف يمكن تفسير كتابته للكتب التي يسميها بـ"المضنون بها على غير أهلها"، جنباً إلى جنب مع كتب يمكن أن يقرأها الجميع. فلا مناص من استحضار ثنائية الخاصة والعامة لفهم الغزالي الذي يضن على العوام ويلجمهم عن علم الكلام. فعقل الجمهور أو "بادئ الرأي" - حسب مصطلح شهير عند الفارابي - لا يستطيع أن يقبل أبداً قضايا كلامية أو فلسفية مغرقة في التجريد. وبناء على ذلك، فاختلاف

المتلقي يفعل فعله في عدم تناسق الآراء المعروضة في الكتب الغزالية التي كانت تسير في عدة مستويات ومراتب بحسب الهدف والنية. وكأني بهذا التناقض في مؤلفات الغزالي يمثل بدائل ممكنة لقضايا يعالجها ويضعها جنباً إلى جنب للقارئ حسب مرتبته الاجتماعية والثقافية. فسيفساء الآراء والتأويلات التي اتخذت من الغزالي مداراً لها، تدل على عظمة هذا الرجل وغنى فكره. وهذه سمة المفكرين الكبار عبر التاريخ. وقد عبَّر المفكر المغربي د سعيد بنسعيد العلوي عن كل ما سبق بعبارة مختصرة، لكنها توجز وتكثف قائلاً: "بين من يراه (حجة الإسلام)، ومن يذهب إلى أن (الإسلام حجة عليه). وبين من يرى فيه فيلسوفاً أصيلاً، ومن يذهب إلى أنه أحدث في الفلسفة جرحاً غائراً وألحق بالفلاسفة في الإسلام أذىً كثيراً. ولكننا نقول إجمالاً: بأن (المتن الغزالي) ظل في تاريخ الفكر الإسلامي حمَّال أوجه "يقرأ" فيه كل مفكر لاحق غير ما يجده فيه سابقه، و"يرى" فيه كل عصر غير ما يراه فيه سلفه"(١٤). فهذا النص يعبِّر عن انعدام الموقف الموحد من الغزالي، واضطراب مواقف الباحثين من أعماله. فآراء الغزالي غير متناسقة، وفكره يحبل بالتناقضات، أو هكذا يبدو. فمن هو الغزالي الحقيقي؟ ومن هو الغزالي المقنع أو المتنكر؟ هل الغزالي الحقيقي هو الغزالي المتكلم الذي ألَّف "الاقتصاد في الاعتقاد"؟ أم هو الغزالي المتمرس بدقيق الفلسفة ودقيق دقيقها في "تهافت الفلاسفة" و "مقاصد الفلاسفة" الذي اعتبره واط "بياناً حقيقياً وموضوعياً لمذاهب الأفلاطونيين الإسلاميين الجدد التابعين في الجانب الأعظم لابن سينا"(١٥)؟ أم هو الغزالي الصوفي - والأشبه بالسندباد الذي لا يقنع بالقريب والآني، فيسافر بعيداً إلى بحار المجاهدة والمكابدة وغيرها من المفاهيم التي تدور في فلك القواعد العملية - الذي كتب "المنقذ من الضلال"؟ أم هو الغزالي الفقيه والأصولي مؤلف "المستصفى من علم الأصول" و "المنخول من تعليقات علم الأصول"؟ أم هو الغزالي الموسوعي الذي نسج لحمة موسوعة "إحياء علوم الدين"؟ أم هو الغزالي المنطقي مؤلف "القسطاس المستقيم" و "معيار العلم" وهلم جرا، أم هو الغزالي المناصر القوي للعقل الذي جعل من يراعه معول هدم ونقض وتفنيد للأطروحة الباطنية الإسماعيلية في "فضائح الباطنية"....

وإذا كان الغزالي واحداً، فلماذا ناهض فقهاء الأندلس كتابه المعنون بـ"إحياء علوم

الدين" وقضوا بإحراقه كما أفتى بذلك قاضي قرطبة محمد بن علي بن عبد العزيز بن حمد التغليبي، بينما دافع عنه البعض الآخر حتى قيل: "كاد الإحياء أن يكون قرآناً". وكأني بكتاب الإحياء ليس كتاباً واحداً، بل كتابين اثنين، لا يتماثلان بل يتغايران: كتاب "إحياء علوم الدين" المحروق أيام المرابطين، وكتاب "إحياء علوم الدين" المتجدد والمنبعث من حريق رماده - بالمعنى الحقيقي والمجازي معاً - كطائر الفينيق أيام الموحدين(١٦). فكيف قيض للقراءة المغرضة التي تشبه مقص "سرير بروكست"، أن تلاحق المؤلفات الغزالية إلى هذه الدرجة التي تكاد أن لا تصدق (١٧).

إن هجوم الغزالي على الفلاسفة في سطور كتاب "تهافت الفلاسفة"، أو على الأصح "تهافت التعليمية"(١٨) - كما كان ينبغي له أن يسمى - لم يمنعه من أن يكون فيلسوفاً كبيراً في المساحة البيضاء الكائنة بين هذه السطور ذاتها، "فالتهافت هو تهافت للفلاسفة وليس للفلسفة"(١٩). ومع ذلك فموقف الغزالي من الفلسفة لم يسلم بدوره من التنازع، أو الأخذ والرد بين الباحثين. وقد ميَّز د. سعيد بنسعيد العلوي بين مستويين متضادين أو متناقضين في موقف الغزالي من الفلسفة: مستوى التعامل الإيديولوجي، حيث كان الغزالي "صادقاً في أشعريته بهذا المعنى الذي كانت الأولوية فيه للمعركة الكلامية ضد الباطنية، ولكنه لم يكن صادقاً في هجمته على الفلسفة ولكنه لم يكن يمتلك الاختيار في الواقع"(٢٠)، ومستوى "التعامل الفعلي أو الإيجابي"، حيث يظل الغزالي "يلهج بالحمد والثناء على الفلاسفة والحكماء حتى في المؤلفات التي توحي بخلاف ذلك... ونحن نريد أن ننتبه هنا إلى نغمة الاحترام الضمنية التي يتحدث بها الغزالي عن الفلاسفة"(٢١). وكأني بأبي حامد الغزالي الذي ملأ الدنيا وشغل الناس أشبه بتمثال "جانوس" المشهور من خلال موقفه المزدوج من الفلسفة. والنتيجة التي يتأدى إليها الأستاذ البازل واضحة كما هو لائح من قوله: بأن الغزالي "فيلسوف كبير بالمعنى الذي تنطبق فيه صفة الفيلسوف على المفكر الإسلامي في العصر الوسيط"(٢٢). ولا يخفى على القارئ اللبيب والملاحظ الحصيف والفطن أن هذه الخلاصة الرزينة تقدِّر فيلسوفنا الغزالي حق قدره وتأبى المفاضلة الزائفة بين فلاسفتنا المسلمين، لأنها تستحضر "الإبستيمي الوسطوي"، وتحتاط من الحديث عن "الفلاسفة المحضاض"، و"العقلاء الأقحاح" الذين لم "ينجبهم" العصر الكلاسيكي، حتى وإن كان لسان بعض الباحثين المعاصرين "طليقاً"

في الحديث عن "لا عقلانية" الغزالي مقابل "عقلانية" الفلاسفة الآخرين، كالفارابي وابن سينا وابن رشد، وكأن هؤلاء الأخيرين لم ينتظموا في سلك هذا العصر، وفي هذا ظلم وتضليل. فسواء تعلّق الأمر بابن سينا أو الغزالي، فإن "كليهما يظلان خاضعين كلياً للأطر الفكرية والمعجم اللفظي ومناهج التأليف التي كانت قد بلورت إلى حد كبير في القرن الرابع الهجري. إنهما لم يستطيعا الخروج عليها على الرغم من إبداعهما وعبقريتهما... وبالتالي فإنهما يهيمنان على الفكر الكلاسيكي بواسطة اتساع القدرة التركيبية أو الجمعية المتجلية في أعمالهما، أكثر مما يهيمنان بواسطة التغيير الجذري والحاسم لشروط ممارسة الفكر العربي - الإسلامي في تلك الحقبة من التاريخ، فهما لم يغيرا هذه الشروط"(٢٣). فلا يمكن أن نكون منصفين إذا لم "نضع الشيء موضعه"، وهو معنى العدل عند القدماء، ولا يمكن أن نكون أقرب إلى جادة الحق أو أدنى إلى الصواب، إذا لم نحد الحدود لحديثنا عن عقلانية الفلسفة في العصر الكلاسيكي أو "الإبستيمي الوسطوي"، "فنحن نميل إلى فهم اللغة التي تتحدث بها على الصعيد العقلاني فقط، أي على الصعيد الذي تزعم أنها تتموضع فيه. هذا في حين أنها تظل متضامنة إن لم يكن مع الفكر الديني، فعلى الأقل مع الحساسية الدينية" (٢٤). وما نخال أن مونتغمري واط يجانب الصواب، أو يبتعد عن جادة الحق عندما يرى أنه "يمكن القول: إن الأفكار اليونانية دخلت المجال الفكري للمسلمين خلال موجتين: الموجة الأولى مرتبطة بالتراجم الأولى، وتمتد تقريباً خلال القرن العباسي، وربما شيئاً ما خلال القرن الثاني. الموجة الثانية مرتبطة بأعمال الغزالي تقريباً خلال ١١٠٠ م، لقد دخلت الأفكار اليونانية إلى التيار الرئيسي في الفكر الإسلامي خاصة خلال هاتين المرحلتين، ولكن بجانب هذا التيار الرئيسي، كان هناك تيار جانبي حيث كانت دراسة الفلسفة والعلم اليونانيين بشكل أقوى"(٢٥).

إن الغزالي فيلسوف كبير كبر ردوده على الفلاسفة، وبمقدار حجمها. فقد نكس أعلامهم وبين تهافتهم في الكثير من القضايا الميتافيزيقية، وأنزلهم من أبراجهم العاجية ولا سيما في مجال الإلهيات. فهو عاشق للفلسفة وكاره للفلاسفة، دافع عن المنطق حتى "لا يستأثر" به الفلاسفة. فأدخله إلى صلب علوم الدين قائلا: "لا أدعي أني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية

والفقهية والكلامية. وكل علم حقيقي غير وصفي، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين. وكيف لا، وهو القسطاس المستقيم" (٢٦).

لقد حارب الغزالي الفلاسفة بأسلحتهم وتمرَّس بإشكالياتهم في المعركة الفلسفية المشهورة باسم "تهافت الفلاسفة"، "حتى بدا فيلسوفاً أحياناً أكثر من الفلاسفة"(٢٧)، فكيف يمكن أن يظل في منأى عن أفكارهم وتأثيرهم !؟. وحارب المعتزلة بأسلحة عقلية ونقلية في المعركة الكلامية المشهورة باسم "الاقتصاد في الاعتقاد"، فكيف يمكنه أن يسلم من تأثير عقلانيتهم كذلك!؟ "إذ من نازل عدواً عظيماً في معركته فهو مربوط به مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله، كذلك في معركة الأفكار أيضاً. وفي الجملة، فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أداهم أنفسهم إلى الإلحاد"(٢٨). فلا مندوحة لنا من تجاوز "المقول" إلى "اللامقول"، و"السواد" إلى "البياض"، و"السطور" إلى "ما بينها"، والبحث في المساحات البيضاء في نصوص القدماء، والمعاشرة الطويلة لأمهات الكتب الأخلاقية والسياسية الأشعرية حتى يتسنى لنا خلخلة الكثير من الأحكام المتهافتة. فقد آن الأوان لنضع لغة النفخ والتهويل التي آثرها بعض الباحثين في حديثهم عن موقف الأوائل من الفلسفة موضع هلالين، كما ينبهنا إلى ذلك الدكتور سعيد بنسعيد العلوي في كتاباته الرصينة. ويحاول المستشرق الإنجليزي مونتغمري واط أن يوجز لنا بعض المنجزات التي حققها حجة الإسلام، فيتحدث في نص موجز دون أن يخل بالمعنى قائلاً: "يمكن تلخيص منجزات الغزالي في ثلاثة عناوين:

أولاً: كان على الخصوص مسؤولاً عن تحديد موقف الإسلام السني من الفلاسفة، عن طريق إبراز أن بعضاً من المجالات الفلسفية يجب رفضها كلياً، بينما البعض الآخر منها كالمنطق، يمكن أن تكون وصيفات نافعات للكلام.

ثانياً: ساهم في الفشل الفكري للإسماعيلية.

ثالثاً: قدَّم خدمة هامة لإعطاء الصوفية مكانتها داخل الإسلام السني"(٢٩). وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الفعل والانفعال، والتأثير والتأثر بين العلوم الدينية والعلوم الفلسفية. ونحن نعتقد جازمين بأن حجة الإسلام يدين بدين لا يرد

إلى الفلاسفة الذين كانت لهم أياد بيضاء على فكره، حتى وإن كان لسان صاحبنا الغزالي يقول غير ذلك. يقول الدكتور محمد أركون: "لقد أدخل الموقف الفلسفي في الساحة الإسلامية نوعاً من التوتر الفكري والتثقيفي، في مواجهة التيارات اللاهوتية والإيمانية النقلية، ودخل في صراع معها. ولكن نتيجة الصراع كانت لصالح هذه التيارات التي انتصرت سوسيولوجياً في النهاية، (أي من حيث العدد والكم). إن تطور فكر الغزالي، وفخر الدين الرازي، وابن حزم، لأكبر دليل على اغتناء وخصوبة العلوم الدينية، إذا ما احتكت وتفاعلت بالعلوم العقلية"[٣٠]. ويكفي فيلسوفنا العظيم خلوداً واستمراريةً وحضوراً أن العقلانية المعاصرة تشهد له بشهادة "أهل الدار"، ولا تشهد لابن رشد الذي نسج معه لحمة "مناظراته" التي أغنت "تهافت الفلاسفة" بـ"تهافت التهافت". "لقد أضحت "عقلانية" اليوم مرنة للغاية، ولم يعد للبرهان والعلية والضرورة والذاتية والعقل الواحد، تلك القيمة التي كانت لها من قبل... فعصرنا الحالي هو أقرب ما يكون إلى الغزالي وابن سينا، أو ابن عربي منه إلى ابن رشد" [٣١].

إن بين موقف الغزالي من الفلاسفة في "المنقذ من الضلال" وموقفه منهم في "ميزان العمل" بون شاسع لا ينكره إلا مباهت، واختلاف واسع لا يجحده إلا مكابر. فإذا كان الغزالي قد سلق الفلاسفة بألسنة حداد، واشتد كلامه في الطعن فيهم في "المنقذ من الضلال"، لدرجة أنه تعدى حد الإنصاف كله، فإن هذا العداء للفلاسفة تقل حرارته في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، وتزداد هذه الحرارة انخفاضاً في كتاب "ميزان العمل" الذي يتحدث فيه بكلام ودي عن الفلاسفة، نورد منه قوله مثلاً: "الناس في أمر الآخر أربع فرق. فرقة اعتقدت الحشر والنشر والجنة والنار كما نطقت به الشرائع، وأفصح عن وصفه القرآن... وهؤلاء هم المسلمون كافة، بل المتبعون للأنبياء على الأكثر من اليهود والنصارى. وفرقة ثانية وهم بعض الإلهيين الإسلاميين من الفلاسفة اعترفوا بنوع من اللذة لا تخطر على قلب بشر كيفيتها، وسموها لذة عقلية. وأما الحسيات فأنكروا وجودها من خارج، ولكن أثبتوها عن طريق التخيل في حالة النوم، ولكن النوم يتكدر بالتنبه... وهذا لا يفضي إلى أمر يوجب فتوراً في الطلب... وفرقة ثالثة ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال، وزعموا أن التخيل لا يحصل إلا بآلات جسمانية، والموت يقطع

العلاقة بين النفس والبدن الذي هو آلته في التخييل وسائر الإحساسات، ولا يعود قط إلى تدبير البدن بعد أن أطرحه، فلا يبقى له إلا آلام ولذات ليست حسية، ولكنها أعظم من الحسية... وهذا أيضاً إذا صح فلا يوجب فتوراً في الطلب، بل يوجب زيادة الجد، وإلى هذا ذهبت الصوفية والإلهيون من الفلاسفة... وفرقة رابعة وهم جماهير من الحمقى لا يعرفون بأسمائهم، ولا يعدون في زمرة النظار، ذهبوا إلى أن الموت عدم محض... وهؤلاء لا يحل تسميتهم فرقة، فإن الفرقة عبارة عن جمع، وليس هذا مذهب جمع، ولا منسوباً إلى ناظر معروف، بل هو معتقد أحمق بطال غلبت عليه شهوته"(٣٢). أما في معرض شروعه في الإبانة عن سبيل السعادة، فإنه يتحدث عن الفلاسفة بمعية الصوفية قائلاً: "والصوفية والفلاسفة الذين آمنوا بالله واليوم الآخر على الجملة، وإن اختلفوا في الكيفية, كلهم متفقون على أن السعادة في العلم والعبادة"(٣٣).

وقصارى القول: إن الغزالي يحب الفلسفة بمقدار ما يحرق الأرم على الفلاسفة، وإذا كان الغزالي قد شكّل برزخ التأويلات المتنازعة، فذلك يرجع إلى كونه ناهلاً من منابع مختلفة، ويغترف من صحون متعددة، وهذا ما يفسِّر كونه يند عن التصنيف. ولذلك فلا مندوحة لنا من دراسة المتن الغزالي المترامي الأطراف من ألفه إلى يائه, حتى تقبل قراءتنا وتستساغ أحكامنا و نشطط في تأويلاتنا (٣٤)، خاصة أن النصوص الغزالية كالنهر الهيرقليطي في تدفق مستمر، ننساق معها بالرغم منا. ومع ذلك فلا بدّ لنا كباحثين أن تكون لدينا القدرة على السيطرة أو الكلمة الأخيرة. وبعبارة أخرى: أن تكون الأنا العلمية هي المتحكمة. فالغزالي مفكر أشعري مجدد، يمثل الحلقة الأقوى في سلسلة المفكرين المسلمين الكبار، ولذلك فليس غريباً أن يفتتح "مونتغمري واط" كتابه "مثقّف مسلم Muslim Intellectual " بالإشارة إلى المكانة الجليلة التي يتبوؤها الغزالي قائلاً: "تعطى للغزالي مكانة أعظم مسلم بعد محمد، وفعلاً، فهو واحد من العظماء"(٣٥). إن الرحلة التي قام بها هذا المستشرق الإنجليزي في كتابه السابق تشبه الرحلة البحرية التي قام بها فرناند ماجلان F. Magellan حول العالم في عهد الكشوفات الجغرافية، فقد انطلق ماجلان ورفاقه البحارة من البرتغال نحو الغرب، وعادوا إلى نقطة انطلاقهم الجغرافية. وهو عين ما قام به "مونتغمري واط" عندما انطلق من النص الآنف الذكر في الصفحة الأولى من كتابه "مثقف مسلم" ليعود إلى نقطة انطلاقه في الصفحة الأخيرة من عين

الكتاب ويكرر القول: "الغزالي نفسه كان يظن أنه مجدد الدين خلال القرن السادس الإسلامي، والكثير من المسلمين الأواخر وربما جلهم، اعتبروا أنه كان فعلاً مجدد عصره، والبعض منهم ذهب إلى حد الحديث عنه كأعظم مسلم بعد محمد. عندما نراجع إنجازاته، يظهر جلياً أنه كان نبياً أكثر منه فكراً نسقياً، لكنه ليس نبياً فحسب، بل إن أحسن وصف له هو المفكر المتنبي"[٢٦]. وطبعاً بين هذا القول الذي ذيل به "واط" كتابه، وذاك الذي استهله به رغم تماثلهما، أطواد من الأمواج المتلاطمة، وتجشم لعناء تمحيص مؤلفات حجة الإسلام، وتطويل للأنفس، وتقليب للنظر، فالغزالي دائرة معارف إسلامية، استأهل - عن جدارة واستحقاق - لقب "سيد مفكري الإسلام على مر العصور" على حد وصف الدكتور علي سامي النشار، و"عميد المذهب الأشعري" على حد نعت الدكتور سعيد بنسعيد العلوي. كيف لا، وقد "اجتمع فيه ما تفرَّق في غيره" كما يقول التعبير العربي المأثور.

الهوامش:

(1) - Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali, Udinburgh at the University Press 1963, p: vii .

(٢) أنظر مثلاً: The Majesty That Was Islam , in :(Watt (W. Montgomery
The Islamic world, 661- 1100. SIDGWICK
Jackson. London 1974, p:252: وكذلك
Watt (W. Montgomery) : Islamic Political Thought: The Basic:

Concepts Udinburgh . at the University Press 1968, P:76 أما في كتابه الآخر، فيقول: "المنقذ من الضلال، بالرغم من أنه ذو نزعة أوطوبيوغرافية، ليس سيرة ذاتية بالمعنى الدقيق للكلمة- Deliverance frome error, though autobiographical, is not strictly an _autobiography_ كتاب:: Muslim Intellectual A Study of Al- Ghazali, (op.cit), P:50. ومع ذلك فهو لا يكاد أن يورد كتاب "المنقذ من الضلال" للغزالي دون أن ينعته بالسيرة الذاتية. انظر الصفحتين: ١٣٣-١٤٧ مثلاً من نفس الكتاب.

(٣) انظر: أبو حامد الغزالي: "المنقذ من الضلال" ومعه "كيمياء السعادة والقواعد

العشـرة والأدب في الدين"، مـؤسسـة الكتب الثقـافيـة، الطبعـة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م. من ص ٣٧ إلى ص ٤١.

(٤) أبو حـامـد الغزالي: "تهافت الفـلاسفة"، تحـقيق وتقـديم د. سليـمان دنيـا. ذخـائر العرب. دار المعارف. الطبعة السابعة. ص٧٦-٧٧.

(٥) نفس المرجع، ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٦) نفس المرجع، ص ٨٥.

(٧) ابن خلدون: "المقدمة" دار الجيل، بيروت. ص٥٠٩.

(٨) انظر: د سليمان دنيا في تقديمه لكتاب "تهافت الفلاسفة" السابق. ص ٢٤.

(٩) أورده د. سعيد بنسعيد العلوي في مقاله الموسوم بـ (الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل) ، "ندوة أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره" سلسلة ندوات ومنـاظرات. رقم ٩ سنـة ١٩٨٨، منشـورات كليـة الآداب والعلوم الإنسـانيـة بالـرباط. جامعة محمد الخامس، ص ٨٥.

(10) It is still of.en stated of assumed that there was a closing phase in Al- Ghazali_s iife when he abandoned _ Ash_arisme and became a neo-platonist._

وكتاب Watt (W. Montyomery Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali

(١١) يتحـدث ابن سبـعين عن معنى العقل عند الفـلاسفـة المسلمين، مورداً أسمـاء ابن رشـد والفـارابي وابن سينا والغـزالي الذي يقـول عنه: "وأمـا الغـزالي فلسـان ذو بيـان، وصـوت دون كـلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد. مرة صـوفي، وأخـرى فيلسـوف، وثالثـة أشعـري، ورابعـة فقيـه، وخامسـة مـحيـر. وإدراكه فـي العلوم القـديمة أضعف من خيط العنكبوت،وفي التصوف كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعـاه لذلك من عـدم الإدراك،... وينبـغي أن يعـذر ويشكر لكونه من علمـاء الإسـلام على اعتقـاد الجـمهور، ولكونه عظَّم التصـوف ومـال بالجملة إليـه، ومـات عليـه بحسب مـا أعطاه كلامـه وفهم من أغراضـه، وهـو يعتقـد فـي العقل ما يعتقـده الفيثـاغوريون،... والذي أراده الغـزالي لا يصـح، فـإنه أراد أن يفـهم إطـلاق العقل والنفس فـي التصـوف بصنـاعـة القـدمـاء واصطـلاحهم، فـلا هـو خلص التصـوف، ولا هـو قـيل فـيـه فيلسـوف" "بد العـارف"، تحـقيق وتقـديم د. جـورج كتورة، دار الأندلس للطبـاعـة والنشـر والتوزيـع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨، ص،١٤٤-١٤٥ .

(١٢) نقلاً عن د. محمد عميرة: مقدمة "شرح المقاصد" (ج١)، تأليف سعد الدين التفتازاني، عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م. ص ٣٨.
ويمكن للقارئ كذلك الاطلاع على معارضة الطرطوشي لكتاب الإحياء، وتحديده للمواضع المنتقدة فيه بدقة بالرجوع إلى الملحق الذي ذيل به المؤرخ العلامة محمد المنوني مقاله المعنون بـ (إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين) في "ندوة أبو حامد الغزالي..." الآنفة الذكر، ص ١٣٥-١٣٦-١٣٧ .
(١٣) ابن طفيل: "حي بن يقظان"، قدّم له وحققه د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة - المغرب، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م، ص: ١٣.
(١٤) د. سعيد بنسعيد العلوي في: تقديم "ندوة أبو حامد الغزالي"، السالفة الذكر، ص، ٨.
(15)The Aims of the philosophere, was a factual and objective account of the doctrines of the Islamic Neoplatonists _following Avisenna for the most part_
كتاب: Watt (W. Montgomery):(Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali, p: 58 .
(١٦) يمكن الرجوع أيضاً في هذا الصدد إلى مقال المؤرخ العلامة محمد المنوني المشار إليه سابقاً في الهامش رقم ١٢.
(١٧) يرى د. عبد المجيد الصغير بأن "موقف فقهاء المرابطين من "الإحياء" إنما هو في عمقه موقف من التصوف كما تمثل في فكر وكتابات الغزالي. ثم نظن أن موقفهم هذا من التصوف يرجع في النهاية إلى موقفهم من نوع خاص من الممارسات السياسية الفعلية والمعاصرة لهم، تمثلت في الدولة الفاطمية بمصر، كما تمثلت في بعض الحركات السياسية التي اتخذت مظهراً صوفياً في قلب الدولة المرابطية نفسها"، "تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب"، شركة النشر والتوزيع للمدارس - الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١-٢٠٠٠، ص:٦٤.
(١٨) هل المرام بالفلاسفة في كتاب "تهافت الفلاسفة" هم الفلاسفة فعلاً، أم أن غاية المرام من هذا الكتاب "الكشف عن تهافت المعين الفكري الذي تستقي منه التعليمية آراءها وتأويلاتها، فهي المقصودة بالذات وليس الفلاسفة بالضرورة، وهم

الذين لم يكونوا يشكلون قوة سياسية أو اجتماعية في سائر الأحوال"، عبد المجيد الصغير، نفس المرجع، ص٦٠. فلا بدّ للباحث الذي لا يقتنع بالسطور دون ما بينها من الربط والوصل بين "تهافت الفلاسفة" و"فضائح الباطنية"، فالتهافت لا يفهم فهماً قويماً وسديداً بمعزلٍ عن الفضائح، "انتشر مذهب الباطنية عندما انتصر له الفلاسفة، وانتصر له الفلاسفة طمعاً في أموالهم وصلاتهم، والنتيجة وجود المصلحة المتبادلة التي ينتج عنها توافق في القول بين الفلاسفة والباطنية. مذهب الباطنية من حيث غلافه أو شكله هو مذهب الرافضة والشيعة، ومن حيث محتواه وعمقه هو بعينه مذهب الثنوية والفلاسفة". د. سعيد بنسعيد العلوي: مقال (الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل). (سبق ذكره) ص٩١.

(١٩) د. عبد السلام بنعبد العالي: مقال (سياسة المعرفة في المنقذ) في "ندوة أبو حامد الغزالي"، (سبق ذكرها)، ص٢٩٤.

(٢٠) د. سعيد بنسعيد العلوي: مقال (الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية)، ضمن أعمال "ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية"، سلسلة ندوات ومناظرات رقم -٥- الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، ص ١٩٠-١٩١.

(٢١) نفس المرجع، ص ١٩١ ويقول في مقال آخر :"الغزالي لا ينتبه إلى كذبه عندما ينبهنا في كل مرة ويذكرنا أنه قد طلق الفلسفة وهجر الفلاسفة"، مقال (الغزالي والفلسفة، متاهات التأويل)، (سبق ذكره) ص: ٩٦.

(٢٢) د. سعيد ينسعيد العلوي: مقال (الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية)، (سبق ذكره)، ص ١٩٢.

(٢٣) د. محمد أركون: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ٦٣٠.

(٢٤) نفس المرجع، ص ٦٣٠.

(25) Greek ideas may be said to have entered the intellectual world of the Muslims in two waves. The first wave is linked with the first translations, and extends roughly over the first Abbasid century and perhaps a little way into the second. The second wave is associated with the work of Al- Ghazali round about 1100. It was particularly at these two periods

that Greek ideas came into the main stream of Islamic thinking, but besides this main stream there was also a side _ stream in which there was a more intense study of Greek philosophy and science_ Watt (W. Montgomery): The Majesty that was Islam, (op. cit), p: 136.

(٢٦) أبو حامد الغزالي: "القسطاس المستقيم"، قدَّم له وأعاد تحقيقه فيكتور شلحت، (المجموعة الفلسفية) دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ٨٢.

(٢٧) د. إبراهيم مذكور: "في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق"، الجزء الثاني، مكتبة الدراسات الفلسفية، سمير كو للطباعة والنشر، ص ٨٤.

(٢٨) د. نيبرج: مقدمة كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد على ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم"، تأليف الخياط، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، بيروت. ص ٥٩-٦٠ .

(29) Watt (W. Montgomery): The Majesty That was Islam, (op. cit), p: 253-254. _ Al- Ghazali achievement can be summed up under three heads. First, he was mainly responsible for defining the attitude of Sunnit Islamto philosophy, by showing that some of thephilosophical disciplines were to be entirely rejected, whereas others, such as logic, could be useful servants of theology. Second, he contributed to the intellectual defeat of Isma _ilism. Third, he made an important contribution to gaining for Sufism droit de cite within Sunnit Islam_

(٣٠) د. محمد أركون: "الإسلام، الأخلاق والسياسة"، ترجمة هاشم صالح، منشورات بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، اليونيسكو- باريس، ص: ١٠٦.

(٣١) د. محمد المصباحي: "الوجه الآخر لحداثة ابن رشد"، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨، ص٣٥. وانظر كذلك د. عبد السلام بنعبد العالي: "ثقافة الأذن وثقافة العين"، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص: ٨٦-٨٧.

(٣٢) أبو حامد الغزالي: كتاب "ميزان العمل"، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٣ م، ص: ٧-٨-٩.

(٣٣) المرجع نفسه، ص:١٤.

(٣٤) يقول د. عبد الله العروي: "كل قراءة مقبولة ولكن بشروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن نحاول فهم الكلمات فهماً تاريخياً، لأنه من الصعب أن نصل إلى رأي قطعي وأن نجزم أننا فهمنا الغزالي مثلاً كما فهم هو نفسه. ولكن على الأقل يجب أن نعطي الدليل على أننا حاولنا فهم جمله وكلماته على وجهها القاموسي. بعد هذا لنا حق التأويل، وأما التأويل المبني على الجهل أو إلغاء أوليات القراءة فهو مردود.

الشرط الثاني: أن نفصل بين القراءة والتأويل. إذا بدأنا بالتأويل وقرأنا المؤلف على ضوء ذلك التأويل فإننا نتكلم عن مؤلف آخر غير الذي ندرسه.

الشرط الثالث: أن نكون على استعداد للتخلي عن رأينا إذا تبين أننا أخطأنا القراءة..." مقال: (المنهجية بين الإبداع والإتباع) في كتاب: "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية" ع. العروي- ع. كيليطو- ع. الفاسي- م ع. الجابري. جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية. دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية: ١٩٩٣، ص ١٢.

(31)-Al-Ghazali has been acclaimed ad the greatest Muslim, and is certainly one of the greatest-. Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual , (op. cit), p: vii.

ويقول في مؤلف آخر بأن "الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد) أحد أعظم المفكرين المسلمين Al- Ghazali (abu- Hamid Muhammed Ibn _ Muhammed Ibn Muhammed), one of the greatest of Muslim Thinkers. كتاب: The Majesty That was Islam ,(op.cit), p: 252.

(32)- Al-Ghazali thought him self could to be the _renewer_ of religion for the sixth Islamic century, and many, perhaps most, later Muslims have considered that _renwer_ of his age. Some have even spoken of him as the greatest Muslim after Muhammed as his achievement is reviewed, it becomes clear that he was more of a prophet than systematizer. Yes he is not simply a prophet, but is best described as a prophetic intellectual_. Watt (W. Montgomery): muslim Intellectual , (op.cit), p:180.

المدخل إلى فلسفة الميرداماد*

بقلم: توشيهيكو- إيزوتسو**
ترجمة: محمد ثائر القدسي



يرى المستشرق الياباني البروفسور إيزوتسو في الدراسة التالية أن الميرداماد كان ذا تأثير كبير كواحد من أعظم حكماء المذهب الشيعي لما يمتلكه من عقل فلسفي أصيل، وبالتالي فإن هذا الحكيم يستحق اهتماماً غير عادي من قبل كافة المهتمين بالفلسفة الإسلامية والشرقية.

ويحاول إيزوتسو في هذه الدراسة تسليط الضوء على المباحث والاجتهادات الفلسفية لدى الميرداماد، من خلال تناول نموذجين أساسيين شغلا موقعاً أولياً في سياق فلسفته وهما: رؤيته الميتافيزيقية لمقولة الزمان وموضوع أصالة الماهية وما يترتب عليهما من أهمية خاصة بسبب الموقف المعاكس الذي اتخذه تلميذ الميرداماد الحكيم صدر المتألهين الشيرازي، حيث ذهب إلى القول بأصالة الوجود.

* بحث ملحق بـ "كتاب القبسات"، الميرداماد، تحقيق د. مهدي محقق، طهران، ١٣٦٧ هـ.

** مستشرق ياباني متخصص بالفلسفة الإسلامية.

١- محمد باقر داماد والمعروف بميرداماد (ت:١٦٣١م)، واحد من أعظم الشخصيات التي برزت في العصر الصفوي من تاريخ الفلسفة الإسلامية (في القرون ١٦، ١٧، ١٨)، إن اللقب الجدير بالاحترام الذي عُرف به ميرداماد هو: المعلِّم الثالث - إن المعلِّم الأول ليس سوى أرسطو، والمعلِّم الثاني هو الفارابي - وهذا اللقب - المعلِّم الثالث يشهد على الشهرة العظيمة والفردية التي تمتَّع بها في عالم الفلسفة عند شيعة إيران. وتظهر هذه التسمية (المعلِّم الثالث) مدى التقدير العالي الذي حظي به ميرداماد كفيلسوف مسلم في حياته، وبعد وفاته، ورغم انقضاء الزمان فقد تعاظمت مكانته بشكل كبير من خلال التألق الباهر لتلميذه مُلا صدرا (١٥٧١-١٦٤٠)، لقد استمر إشعار تبصره الفلسفي في تنوير آلاف العقول المفكِّرة في إيران حتى يومنا هذا، ومع ذلك، ولأسباب متعددة، فقد واجه هذا الضوء في الماضي صعوبة في الإضاءة إلى ما وراء حدود الفضاء الضيق نسبياً للشيعة الإمامية الإثني عشرية في بلاده.

في الحقيقة، لقد بدأنا مؤخراً جداً نستمع إلى المؤرخين في الغرب يتحدثون عن مرحلة النهضة الصفوية في الثقافة الإسلامية، لقد بدأ المختصون وتحديداً في حقل الفلسفة بمناقشة جدية لنشوء وتطوُّر "مدرسة أصفهان في الفلسفة الإسلامية"[1]. وبشكل عام فإنه بالنسبة للدراسات الاستشراقية لم يعد من الممكن بعد الآن لأحد من المهتمين بالفكر الفلسفي الإسلامي أن يتجاهل أهمية الـ "ملا صدرا".

لقد أسَّس "الملا صدرا" موقفاً راسخاً تماماً في تاريخ الفلسفة الإسلامية. وبالمقارنة ، كان "ميرداماد" المعلِّم الموقَّر للملا صدرا، والذي كان في وقت واحد ذا تأثير كبير جداً كواحد من أعظم حكماء المذهب الشيعي، وأيضاً كعقل فلسفي أصيل، ومن الممكن القول: إنه ما زال يمكث في ظلمة النسيان. وعلى أية حال فالحقيقة هي أن المرء لا يمكنه أن يفهم بدقة المعنى الحقيقي للرسالة الفلسفية لمدرسة أصفهان بشكل عام ولـ "الملا صدرا" بشكل خاص من غير أن يكون قادراً على تحديد المكانة الخاصة لميرداماد في تاريخ تطور هذه المدرسة. بالإضافة إلى ذلك، وبمعزلٍ تماماً عن الاعتبارات التاريخية، فإن فكر ميرداماد المتحدي بصورة غير عادية يستحق بطبيعته الانتباه من قبل كل أولئك المهتمين بالفلسفة الشرقية.

لقد كان ميرداماد متعدِّد الجوانب الفكرية، وقد تم الاعتراف به بالإجماع كمرجعية في العلوم التقليدية التي تم الاهتمام بها في الإسلام كالفلسفة (بكل فروعها بدءاً من المنطق وصولاً إلى الذروة في الميتافيزيقا)، وفي علم الكلام، وعلم الطبيعة، والرياضيات، والفقه، ونظرية التشريع، وعلم الحديث وتفسير القرآن. وإضافة إلى كونه فيلسوفاً مشهوراً بنهجه العقلي الدقيق في المناظرة والجدل، فقد كان متصوِّفاً مطَّلعاً بشكل جيد على أسرار العالم الرمزي للأعيان الثابتة، من خلال تجربته(٢). لكن أصالته الحقيقية تتجلى في طريقته الواضحة جداً في بناء أفكاره الميتافيزيقية. إن كتابه "القبسات" هو بدقة تحفة أدبية رائعة في الميتافيزيقا.

٢- من الطبيعي أيضاً أن نتوقع مما قيل، أن الفلسفة الأساسية لميرداماد تتضمن نوعاً من التركيب المتناسق بين التفكير العقلاني والتجربة الرؤيوية. وسيكون من الأفضل وصف فلسفته بأنها "غنوصية"، بمعنى أن النشاط الفكري للعقل موجه نحو الرؤى الروحية في الوقت الذي تحرِّض التجربة الروحية وظيفة التفكير العقلاني مولِّدة أفكاراً ومفاهيمَ جديدة، فهناك إذن في أساس بنية تفكيره الفلسفي تبادلٌ حميميٌّ جداً بين التفكير العقلاني والحدس الصوفي.

لقد كان ميرداماد في تفكيره العقلاني فيلسوفاً مدرسياً "إسكولائياً" على الطريقة السينوية. وضمن التيار المدرسي السينوي كان ميرداماد أرسطياً بشكل أساسي، رغم أن مذهبه الأرسطي كان مشوباً بمسحة من الأفلاطونية الجديدة. وكان هذا الأمر شائعاً بشكل عام بالنسبة إلى معظم الأرسطيين المسلمين (علينا أن نتذكَّر في هذه النقطة أنه بالنسبة إلى ميرداماد فإن كتاب "الأثولوجيا" كان عملاً أصيلاً لأرسطو)، وهكذا وبوصفه "المعلِّم الثالث" فقد كان على الأغلب الخليفة الذي يمثِّل أرسطو في التقليد الإسلامي المدرسي (السكولائي). ومن جهة أخرى كان إشراقياً، خليفة للسهروردي، وذلك بوصفه فيلسوفاً رؤيوياً. ونتيجة لذلك نرى في شخص ميرداماد كفيلسوف إسلامي اتحاداً فريداً بين الجانب المدرسي المحض لابن سينا وبين الإشراق الشهودي للسهروردي.

ومما يلاحظ مباشرة في كتاب "القبسات" من الناحية الشكلية هو التفكير المنطقي المجرَّد والدقيق المميِّز للمذهب المدرسي، وبالإضافة إلى ذلك يجسِّد - هذا

التفكير- نموذجاً جافاً ومبهماً وهو ما اشتهر به (ميرداماد). ولكن تحت هذا السطح من التفكير الجاف وعبر حجاب المفاهيم المجردة والتي يتعامل معها ببراعة استثنائية، نلاحظ حضور رؤى وحدوس مندفعة تنشأ من منبع مختلف تماماً، وهو التجربة الحية للمتصوِّف. في هذه النقطة كان ميرداماد تجسيداً بكل معنى الكلمة للمبدأ الأساسي للفلسفة كما تصوره "ابن عربي" و "السهروردي"، أي مفكراً يمسك بالتحليل الفلسفي العقلاني للحقيقة، وبالمعنى الروحي من خلال الانضباط التأملي ويسير بهما جنباً مع بعضهما البعض.. وهذه السمة يتشارك بها ميرداماد مع معظم الفلاسفة البارزين في مدرسة أصفهان في المرحلة الصفوية.

٣- إن كتاب "القبسات" مليء بالأفكار الأصيلة، ولكن ليس هذا هو مكان معالجتها بالتفصيل، بل سأكتفي هنا بمناقشة موجزة لاثنتين من المسائل الأساسية في فلسفة ميرداماد واللتين تميزانه بوضوح شديد. المسألة الأولى هي مفهومه الخاص للزمان، أي البنية الميتافيزيقية كما تصورها في إطار مفهوم الزمان أو بحدود مفهوم الزمان. وفي الحقيقة يحتل ميرداماد مكانة خاصة جداً في التاريخ العام للفلسفة الإسلامية، بسبب الأصالة التي عرض بها هذه المشكلة. أما المسألة الثانية التي سأناقشها فهي الموقف الذي اتخذه فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الماهية والوجود، أي الموقف المعروف والقائل بـ "أصالة الماهية". وهذه المسألة لها أهمية خاصة بسبب الموقف الذي اتخذه أحد تلاميذه الأكثر بروزاً وشهرة وهو "صدر الدين الشيرازي" والمعاكس لموقفه تماماً، أي الموقف القائل بـ "أصالة الوجود".

٤- بالنسبة لمسألة "الزمان" يميِّز ميرداماد ثلاثة أبعاد مختلفة في التركيب الأنطولوجي للعالم الموجود.

١- السرمد، "اللازمان" أو البُعد السرمدي، بُعد اللازمانية للوجود.

٢- الدهر، "الميتازمان" أو البعد الماوراء زماني للوجود.

٢- "الزمان" أو البعد الزمني للأشياء الحسية.

وهنا ينبغي علينا الاعتراف بأن فضاءً كثيفاً من الغموض يغلِّف هذا القسم من تفكيره، ومن الصعب جداً إدراكه، وكخطوة أولى لإزالة هذا الغموض أقترح أن نميِّز

في البداية بين زاويتين مختلفتين بحيث يمكننا من خلالهما مقاربة هذا التقسيم الثلاثي نفسه. وفي الواقع، فإنني أعتقد أن هذا هو ما فعله ميرداماد نفسه دون أن يصرِّح عن ذلك بتعابير واضحة. وفي النظر من خلال الزاوية الأولى نرى أن كلاً من السرمد والدهر والزمان يمثِّل حقلاً أنطولوجياً خاصاً بنوع معين من الأشياء فقط، ويستبعد كل الأشياء الأخرى.

١- السرمد: اللازمان (اللازماني)، وهو البعد الميتافيزيقي للوجود المحض (المطلق - أو لاهوتياً: الله)، إنه حقل أنطولوجي مخصص حصراً للوجود المطلق. وليس هناك من موجود آخر يمكن أن يوجد هذا البعد، وهكذا فكل الأشياء الأخرى ما عدا المطلق، سواء كانت مادية أم لا مادية، حسية أو روحية (فوق حسية - غير مدرَكة بالحواس)، هي بلغة هذا البعد الميتافيزيقي لا وجود (غير موجودة). وهذا اللاوجود لكل الأشياء الأخرى - ما عدا الوجود المحض - هو عدم سرمدي أي هي "لاوجود في البعد السرمدي"، فالعدم يدخل جوهرياً طبيعة هذه الأشياء.

إن كل شيء - ما عدا المطلق - بهذا المعنى "مسبوق بالعدم"، وكلمة الأسبقية هنا تؤخذ بالمعنى اللازماني بإطلاق.

٢- الدهر: ميتا - زمان، الماوراء الزمان، هو البعد الميتافيزيقي لكل الأشياء - الموجودات - اللامادية. إنه الحقل حيث تجد العقول الأبدية اللامتغيرة مكانها الخاص والتي تحمل أسماء مختلفة وفقاً لمدارس الفكر المختلفة وللتعاليم الفلسفية المختلفة، المُثُل: الأفلاطونية، "الأعيان الثابتة" عند ابن عربي، و "أرباب الأنواع" (أو: رب النوع) عند السهروردي، والملائكة. الدهر هو: الزمان ما وراء الزماني، وهو نوع من الأبدية، هو مرحلة متوسطة بين بُعد اللازمانية وبين بُعد الزمان، وهو بحد ذاته ليس له امتداد، ولا يسمح للوجود بالانقسام إلى وحدات مختلفة. العقول أو الملائكة توجد في هذا الحقل، ولكنهم بلغة السرمد هم لا - وجود.

٣- الزمان: هو البعد الطبيعي لكل الأشياء الزمانية (الزمانيات)، أي الأشياء الموجودة - في - الزمان، إنها جميعاً أشياء متحولة ومتغيرة (متغيرات)، وهي تمضي بسيالات على طول امتداد الزمان. إن ميدان الزمان هو العالم كما نعرفه من خلال وجودنا الحسي وفي كل الأشياء الموجودة. هنا يمكن القول أنها توجد بالمعنى التام

للكلمة فقط بلغة هذا البعد - الزمان -، لأنه بلغة الدهر والسرمد هي غير موجودة أساساً (أو هي لا - وجود).

فيما يتعلق بالاختلاف بين الزمان والدهر بشكل خاص، يمكن أن نضيف أنه، بالنسبة إلى ميرداماد، فإن الأشياء بالنسبة لحقل الزمان توجد "في _ الزمان" في حين أن الأشياء المنتمية إلى ميدان الدهر فنقول إنها توجد "مع - الزمان"[٢].

وهكذا باختصار، فإن الجانب الأنطولوجي للتقسيم الثلاثي بتعابير السرمد والدهر والزمان، والتي يتصور كل واحد منها على أنه محل أنطولوجي خاص يُفرد حصراً لوجود نوع معين من الموجودات، لكن ميرداماد يقترب من هذا التقسيم الثلاثي من زاوية أخرى. وفي هذه المرة فإن السرمد والدهر والزمان بدلاً من تصورها كثلاثة أبعاد سكونية - ستاتيكية - للوجود، فإن كل واحد منها يشير إلى علاقة ديناميكية (حركية) مختلفة للأشياء مع بعضها البعض.

السرمد من وجهة النظر السكونية والتي درسناها منذ قليل هو بعد ميتافيزيقي وفيه يوجد المطلق فقط. المطلق هو وجود محض وهو بذاته غير محدد، وغير معين وغير منقسم بإطلاق. ومع ذلك ومن ناحية أخرى، فإنه (المطلق) يتضمن بذاته مجموعة أساسية، معينة من التحديدات وهي بحالة كمون أو وجود بالقوة داخلياً وهي التي يمكن أن تتجلى وتنطلق في عدد لا يحصى من الاتجاهات بشكل تعينات ملموسة (حسية)، هذه الحالة الميتافيزيقية يعبَّر عنها بالمصطلحات اللاهوتية بالذات الإلهية المتصفة بصفاتها الخاصة بها. ونشاهد في ضوء هذه الفكرة، أن العلاقة الديناميكية توجد لتوحد بين الله (المطلق)، وبين الصفات الإلهية (التحديدات الداخلية) فالصفات تعني الله بطرق مختلفة بينما يُظهر الله هذه الصفات خارج نفسه. وهذه العلاقة التبادلية بين المطلق وتحديداته الداخلية تسمى السرمد. والسرمد هنا ليس بُعداً أنطولوجياً يوجد فيه المطلق كموجود محض؛ بل السرمد هنا هو علاقة ديناميكية بين المطلق وتعييناته الداخلية، وكلاهما ثابت ودائم وهنا علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقة - الديناميكية - قد وصفت علاقة الله بصفاته من وجهة نظر"الزمان" على الرغم من التناقض الظاهري من حيث إن صورة الزمان قد تم إقصاؤها تماماً - في ميدان السرمد -.

وبهذا الاقتراب من العلاقة بين المطلق وتعييناته من وجهة نظر "الزمان" نجد أنها

علاقة لا زمانية بإطلاق، علاقة لا - زمان، لأنها علاقة بين سرمدي وسرمدي، فلا يوجد تناقض بين التعبيرين عن هذه العلاقة من هذه الناحية.

ومن نفس وجهة النظر "الزمانية" فإن الدهر هو العلاقة بين الأعيان الثابتة واللامتغيرة أزلاً، والتي يقال عنها من وجهة نظر أنطولوجية: إنها موجودة في مستوى الدهر وبين كل الأشياء المتغيرة في العالم المحسوس من جهة أخرى. ورغم أن أحد حدي هذه العلاقة هو زماني بوضوح فإن العلاقة ليست زمانية، بل إنها علاقة ميتازمانية.

وبشكل مشابه، وفي المنظومة نفسها، فإن "الزمان" لا يعتبر هنا كبعد أنطولوجي توجد فيه الأشياء الزمانية، أي العالم الزماني، ولكن كعلاقة بين شيئين، موازية لامتداد الزمان في سياق القبلية والبعدية اللذين يقعان تحت مقولة الكم الأرسطية.

من هذه العلاقات الثلاث: اللازمانية، والميتازمانية، والزمانية، فإن العلاقة الأكثر أهمية بالنسبة إلى ميرداماد، هي العلاقة الميتازمانية، فعلى العكس من أولئك الفلاسفة المسلمين الذين أكدوا على قدم العالم، والذين رغم قولهم بخلق العالم فإنهم اعتبروا هذا العالم موجوداً دائماً بدون بداية وهو مصاحب أزلاً لوجود الله،لذلك فليس له بداية مطلقاً، وعلى العكس من هؤلاء فإن ميرداماد يأخذ بالموقف الذي يقر بالبداية الميتازمانية للعالم رغم اعتقاده بأنه ليس للعالم بداية زمانية، وهذا القول يعادل القول بأن وجود العالم مسبوق باللاوجود.

لقد أقام الفلاسقة المسلمون القائلون بقدم العالم الأساس النظري لأطروحتهم كما يلي: إن الله هو خالق العالم، والعالم من خلقه، وبما أن صفة الخلق عند الله يجب أن تكون تامة - في اكتمال صفته كخالق بقيامه بفعل الخلق -، فلن يكون هناك فاصل زماني بين وجود الله ووجود العالم الذي هو نتاج لصفته التامة كخالق. وإلا فإننا سنقبل فرضية أن الله في وقت من أوقات الأزل لم يكن خالقاً، الأمر الذي يتناقض مع الفرضية الأساسية بأن الله يحوز صفة الخلق التامة وبصورة مطلقة وسيتم التعبير عن هذه الفكرة ذاتها بالمصطلحات الفنية للفلسفة السيكولائية بالقول: إنه من المستحيل وجود أي فاصل زمني بين وجود العلة - "التامة" بمعنى وجود استعداد تام للعمل كعلة - وبين وجود معلولها. إن حركة اليد التي تمسك مفتاحاً هي العلة التامة لحركة المفتاح، حيث يتحرك المفتاح بنفس الوقت تماماً مع

حركة اليد، فليس هناك فارق زمني بينهما من هذه الناحية. ولذلك، فإذا كانت العلة موجودة أزلاً فإن المعلول يجب أن يوجد أزلاً أيضاً، فكلاهما يجب أن يكون أزلياً.

وعلى أية حال، فإنه حتى من وجهة نظر أولئك الفلاسفة، فإن المشاركة بالأزلية بين العلة والمعلول، لا تقتضي أنه لا يوجد فارق بين الإثنين من أي وجه، لأنه حتى وإن كانت اليد والمفتاح يتحركان معاً وفي نفس الوقت، فإن حركة اليد (العلة) تسبق حركة المفتاح (المعلول)، من حيث (رتبتهما) الأنطولوجية، وبطريقة مشابهة فإن وجود الله يسبق وجود العالم "بالرتبة" رغم أنه لا يسبقه "بالزمان".

بالإضافة إلى ذلك، فإن التحيل الأنطولوجي للعلاقة بين الله والعالم يكشف عن حقيقة مهمة تتعلق بالطبيعة الحقيقية للأشياء المخلوقة، أي أنها بذاتها "عدم" أنطولوجيا وأن وجودها يعود كلياً إلى فاعلية علتها، وهذه واحدة من الأفكار الأساسية في الفلسفة الإسلامية، والتي ترجع إلى "ابن سينا"، إن أي شيء يوجد في العالم الحسي، بالنسبة إلى "ابن سينا" هو بدقة وبشكل جوهري غير موجود. وإذا وجد فإنه يوجد بوساطة علته لا بذاته، وهكذا فإن اللاوجود يتضمن كل شيء موجود في هذا العالم بطبيعته الجوهرية السابقة على الوجود، هذا الوجود الذي يوجد فقط بعلته، وبهذا المعنى فإن وجود كل شيء مسبوق جوهرياً بـ اللاوجود، وهذا ما يعرف بـ "الإمكان الذاتي" أو "الحدث الذاتي".

وضد وجهة النظر هذه قدَّم ميرداماد أطروحته الشهيرة حول "الإمكان الميتازماني" أو "الحدوث الدهري"، وهو يؤكد أن العالم المحسوس هو ممكن ليس لأن وجوده مسبوق بهذا النوع من "اللاوجود الجوهري"، والذي يتم افتراضه من قبل العقل الإنساني بحدود - بلغة - البنية المفهومية لكل الأشياء "المعلولة"، ولكن لأنه مسبوق أنطولوجياً بالعدم الصرف. إن وجود كل شيء في العالم الحسي مسبوق أنطولوجياً بالعدم الصرف المتميز عن العدم الذاتي وعن العدم المفهومي، ولكن ليس في بعد "الزمان" الذي توجد فيه بالفعل، وإنما في بُعد الميتا - زمان (الدهر)، إن اللاوجود الذي تحدث عنه ليس "ذاتياً" ولا "زمانياً"، وإنما "ميتازماني"[٤].

إن اللاوجود الميتازماني هو العدم الصريح للشيء في بُعد "الدهر"، حيث إن الدهر بذاته ليس له امتداد في بنيته، كما رأينا سابقاً، وكذلك العدم الميتازماني ليس له امتداد، إنه لا يفيض، ومع ذلك فهو حقيقة أنطولوجية بمعنى أنه يشكِّل

طرفاً في علاقة تناقض مع الوجود الفعلي. ومن هذه الناحية، فإن "العدم الصرف" أو "اللاوجود الميتازماني" يختلف جذرياً عن العدم "الذاتي" للشيء، والذي كما رأينا سابقاً هو متساوق مع الوجود الفعلي، إن العدم الميتازماني يمكن إدراكه فقط من خلال حدس فوق حسي عندما يكون العقل في حالة تأمل عميق، لأن ميرداماد يقول: إن طبيعة الوعي الحسي (اللاتأملي) غير قادر على تمثل أي شيء حسي ما لم يقع على خط التطور الزماني (السيرورة الزمانية)، وتحت الشروط العادية فإن من المستحيل تماماً بالنسبة لوعينا إدراك "اللاوجود" الذي ليس له امتداد زماني بإطلاق.

إن بُعد الزمان هو المحل الخاص بالأشياء الزمانية التي يتألف وجودها من سلسلة متعاقبة من السابق واللاحق، وفي هذا البعد يكون الوجود هو "التغير"؛ وهذا يعني أن الأشياء توجد في حالة تغير مستمر، شيء يظهر وشيء يختفي، إن وجود شيء نشأ حديثاً يكون بالضرورة مسبوقاً باللاوجود الزماني، وعلى ضوء ما قيل سابقاً حول فكر ميرداماد، فإن وجود كل واحد من هذه الأشياء، يكون مسبوقاً بنوع مختلف تماماً من اللاوجود في بُعد آخر، أي في بُعد الميتا - زمان، إن الفكرة الأساسية المتضمنة في هذه الرؤية غير المألوفة للعدم الميتازماني للأشياء الزمانية يمكن أن تفهم بشكل افضل بالطريقة التالية:

إن كل ما يتغير على الدوام بجوهره الخاص، وكل ما هو في حالة سيلان مستمر، لا يمكن أن يقال: إنه "يوجد" بالمعنى التام للكلمة، إنه بعبارة مناسبة غير _ موجود، ومع ذلك فهو ليس غير موجود في بُعد الزمان، لكنه موجود بالفعل هناك، إنه غير موجود في المستوى الأعلى للوجود، والذي يضم بذاته بُعد الزمان ذاته. وذلك المستوى الأعلى الذي يكون الشيء الموجود في بُعد الزمان فيه عدماً هو الدهر، وذلك الشيء الذي هو جوهرياً عدم في بُعد الميتازمان يتحول ذاته إلى ذلك الموجود في بُعد الزمان، وهذه العملية من التوليد الميتازماني تتكرر لحظة بلحظة، وبهذا المعنى يكون وجود الأشياء في البعد الزماني مسبوقاً بالعدم الميتازماني.

٥- الفكرة الأساسية الثانية عند ميرداماد والتي أود مناقشتها باختصار هنا هي القول بـ "أصالة الماهية" المعاكس للقول بـ "أصالة الوجود"، ولكي نفهم هذين الموقفين المتضادين في الأنطولوجيا الإسلامية فهماً صحيحاً، علينا أن نتذكر أن كلاً من

"الماهية" و "الوجود" في هذا السياق الخاص هو من طبيعة مفهومية خالصة، وهذا يعني أنهما مفهومان يجردهما العقل من الأشياء الحسية الموجودة في العالم خارج العقل، إن كل شيء من الأشياء الحسية، ما دام لا يتم تحليله مفهومياً بواسطة عقلنا، فإنه كل مندمج لا يتضمن بذاته أي انفصال بين ماهيته ووجوده. وكمثال. إن الوردة الموجودة هناك ببساطة، حاضرة بذاتها في واقعيتها الحقيقية (أو الظاهرية) كحقيقة معطاة حسياً، والملاحظ أنه، بما أنها من الخارج فإن عقلنا يحللها إلى عنصرين مفهومين مختلفين:

١- شيء حاضر بالفعل أمامنا - وهذا ما نعبِّر عنه بالقضية المنطقية "س موجودة" أو "س توجد"-.

٢- أن هذا الشيء هو وردة، والذي نعبِّر عنه بالقضية المنطقية "س وردة"، إن القضية الأولى تحيل إلى "وجود" الوردة، في حين أن القضية الثانية تحيل إلى "ماهية" الوردة، أي أنها وردية س الموصوفة بـ "الوجود"، وهكذا ينتج في العقل مفهوم لـ س (كونها موجودة) (كوردة)، وإن الوردة بهذه الصورة هي مركب عقلي مؤلف من عنصرين مفهوميين هما: الوجود والماهية.

إن هذا المركَّب المفهومي هو انعكاس في العقل لكائن س مفرد وبسيط (غير مركَّب)، كما هو متحقق في العالم خارج العقل. والسؤال الآن هو: أي واحد من العنصرين المفهوميين، الوجود والماهية، يعكس مباشرة حقيقة س؟ إن أولئك الذين تبنوا قضية "أصالة الماهية" - وميرداماد واحد منهم - قالوا: إنها الماهية. بكلمات أخرى من بين العنصرين المكونين لمفهوم س الموجودة، الوجود والماهية، فإن الأخير (أي الماهية) والأخير وحده، هو الذي يتطابق مع الشيء الموجود في العالم الخارجي. على المستوى المفهومي: نحن على حق عندما نتكلم عن "وجود الوردة" مثلاً، لكن ما يتطابق معها حقيقة في النظام الخارجي للأشياء ليس سوى ماهية في حالة التحقق الحسي. إن الماهية هي الحقيقة، والوجود ليس سوى مفهوم مجرد لا يمتلك تطابقاً حقيقياً مع الوردة في العالم الخارجي، إن الوجود هو عرض ينسبه العقل إلى الماهية في التحليل المفهومي، وهذه النسبة ليس لها حقيقة خارج العقل، وفي الواقع، إن ما يدعى وجوداً ليس سوى حقيقة الماهية كما تنعكس في العقل.

هذا الموقف تمت صياغته بعبارات واضحة للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة

الإسلامية على يد السهروردي، شيخ الإشراق، وفي هذه المسألة كان ميرداماد، تابعاً مخلصاً للسهروردي، وبدون الذهاب بعيداً في التفاصيل أود أن أسجِّل ملاحظة بسيطة وهي أن قضية "أصالة الماهية" هي قضية فلسفية تقوم على أساس الحدس (الصوفي) للأعيان الثابتة، أي هي تجربة صوفية للجواهر الماوراء _ الحسية للأشياء، إنها فكرة أفلاطونية، وهي تمتلك صحتها الفلسفية فقط عند عقل وُلد أفلاطونياً.

إن الأطروحة القائلة بـ "أصالة الوجود" تقوم أيضاً على نوع من الحدس الصوفي، ما عدا أن التجربة هنا هي من طبيعة مختلفة كلياً عنها في المثالية الأفلاطونية. إن المثل الأفلاطونية هي "جواهر" للأشياء ثابتة أبداً، ويتم حدسها _ إذا كان من الممكن حدسها أصلاً- في حالة من التأمل والتي يُحتفظ فيها بالإدراك المعرفي بهدوء وسكون مطلقين.

وعلى العكس، فإن الخبرة أو التجربة المعرفية في أطروحة "أصالة الوجود" هي حدس ديناميكي لحقيقة ديناميكية، إن الحدس هنا يعني دخول المرء مباشرة في تماس (اتصال) مباشر مع الطاقة الخلّاقة لحياة الكون (الكائن الحي الكوني) وحصول انغماس تام مع سيلانه الكلي. وهذا الفعل الديناميكي للطاقة الخلاقة الأصلية يعم كل عالم الوجود، أو بالأحرى ينبغي القول: إنه يستمر في إنتاج كل عالم الوجود لحظة بلحظة وبدون أن يكف عن فاعليته لحظة واحدة، وهذا بدقة ما يدعى "الوجود".

إن الوجود بهذا الفهم هو القوة الكونية المسببة لكل تغير في عدد لا متناه من الأشياء المتغيرة، ومع ذلك تبقى (هذه القوة الكونية) دائماً بذاتها كما هي من الأزل إلى الأبد، فالوجود بهكذا فهم وبهكذا حدس هو الحقيقة ذاتها بالنسبة إلى أولئك الذين يتبنون مقولة "أصالة الوجود".

إن الأشياء بتنوعها اللامتناهي التي لا تكف هذه الحقيقة "الوجودية" عن إنتاجها ذاتها والتي تظهر بها ذاتها ليست إلا صورها الظاهرية، وهذه الصور الظاهرية تدعى بلغة المصطلحات الفلسفية ماهيات، والماهية هي نتاج وظيفة تشكيل المفاهيم في العقل. فالصور الظاهرية للحقيقة والتي ليست لها حقيقة بذاتها، بل يستخلصها العقل من الكائنات الحقيقية المجسَّمة، وفي الحقيقة، إن الماهيات ليست سوى

تحولات وتمظهرات لحقيقة واحدة هي "الوجود".

فمثلاً، نحن نقول عادة: "الوردة توجد" كما لو أن هناك ماهية خاصة (الورودية) كموجود ثابت ودائم، وكما لو أن هذا الكائن الدائم يحقق ذاته في بعد عياني حسي، لذلك نفترض لها كيفاً خاصاً (كونها موجودة)، وعلى أي حال, فمن وجهة نظر أولئك الذين يعتقدون بـ "أصالة الوجود" فإن صياغة عبارة مثل "الوردة توجد" أو "الوردة موجودة" وفهمها بهذه الطريقة هو تحريف فادح لبنية الحقيقة. ولكي نقدِّم صورة غير محرَّفة عن الحقيقة علينا بالأحرى أن نقول _ بالمضي على عكس الاستخدام الشائع للغة - ": إن الوجود يوجد بذاته في صورة عرضية هي الوردة"، أو بإيجاز "الوجود يوجد كوردة".

وهكذا بالنسبة للسؤال الأولي الذي نتخذه نقطة انطلاقنا فيما يتعلق بالحقيقة أو اللاحقيقة الأنطولوجية للوجود أو الماهية ("أي من هذين المكونين المفهومين للشيء المعطى عيانياً له حقيقة مطابقة في العالم خارج العقل؟") إن المفكرين الذين يؤكدون على "أصالة الوجود" يجيبون بلا تردد أن الوجود هو "الحقيقة الواقعية الموضوعية الأصلية، وأن الماهية هي شيء "اعتباري" لها حقيقة في العقل فقط".

ومن المثير حقاً أن نلاحظ أن "الملا صدرا" كتلميذ بارز عند ميرداماد تابع أستاذه بدقة في تأييده لمقولة "أصالة الماهية" في شبابه، ثم أصبح لاحقاً مؤيداً متحمساً للأطروحة المعاكسة، وكان هذا التحول بالنسبة له نوعاً من الهداية الفلسفية والروحية، كما يصف ذلك بنفسه في المقطع التالي بما معناه:

"في أيام شبابي اعتدت أن أكون مدافعاً متحمِّساً عن الأطروحة القائلة: بأن الماهيات لها وجود حقيقي خارج العقل، وأن الوجود ليس سوى بناء عقلي، حتى هداني الله وجعلني أرى برهانه على ذلك. وعلى نحو مفاجئ وبأعظم قدر من الوضوح رأيت ببصيرتي أن الحقيقة على العكس تماماً مما أعتقده الفلاسفة عموماً، فسبحان الله الذي أخرجني بنور البصيرة من ظلمات الأفكار التي لا أساس لها وثبتني بشكل راسخ على الرأي الذي لن يتغير أبداً.

وبالنتيجة (ما أعتقده الآن) هو أن الوجودات الفردية للأشياء هي حقائق أولية، بينما الماهيات هي أعيان ثابتة "والتي لن تشم رائحة الوجود أبداً". إن الوجودات الفردية ليست سوى إشعاعات نور تصدر عن النور الحقيقي الذي هو الوجود القائم

بذاته مطلقاً. إن الوجود بكل صوره المتفردة يوصف بعدد من الصفات الماهوية والكيفيات المعقولة، وكل من هذه الخواص والكيفيات يعرف عادة بالماهيات".

وهكذا فالتلميذ ملا صدرا يؤيد وجهة النظر المعاكسة تماماً لوجهة نظر الأستاذ ميرداماد، ومنذ ذلك الحين استمر تأثير هذا التضاد على تاريخ الميتافيزيقا الإسلامية في إيران، وقد انقسم الفلاسفة دائماً وفي كل مكان إلى معسكرين، والمشكلة ما زالت مثارة حتى يومنا هذا.

الهوامش:

(١) حول مدرسة أصفهان والمكانة التي احتلها ميرداماد في تاريخ الفلسفة الصوفية في إيران، انظر سعيد حسين نصر: "مدرسة أصفهان" في م.م. شريف/ تاريخ الفلسفة الإسلامية، مجلد ٢، ويسبادن، ١٩٦٣، ص ٩٠٤ - ٩٣٢.

(٢) حول هذا الجانب من فكر ميرداماد، أنظر هنري كوربان، اعترافات ميرداماد الروحية، في: الإسلام الإيراني، العدد ٤، باريس ١٩٧٢، ص ٩-٥٣ .

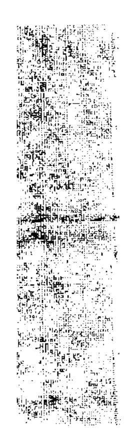
(٣) هذه الفكرة وجدها ميرداماد مقررة بوضوح عند ابن سينا في كتاب التعليقات.

(٤) كما قلت في البدء: إن ستاراً من الغموض يغلف مشكلة "الحدوث الدهري" برمتها كما فهمها ميرداماد، ومع ذلك فمن الواضح تماماً أن تلك الفكرة هي محور فلسفته الميتافيزيقية. وما أقترحه هنا هو مجرد تأويل مؤقت ليس إلا. ولقد قام البروفسور سعيد جلال الدين أشتياني بانتقاء عدد من المقاطع الهامة التي تعالج هذه المشكلة من أعمال متعددة لميرداماد، وقد جمعها معاً شكل مناسب في المجلد الأول من كتابه "منتجات من الفلسفة الإيرانية" أو "منتجات من آثار الحكماء في إيران". طهران، باريس، ١٩٧٢، ص ٤-٤٠، ومن ناحية ثانية فإن البروفسور أشتياني يتخذ موقفاً سلبياً تماماً، اتجاه المفهوم نفسه لـ "النشوء الميتازماني - أو - الحدوث الدهري". فمن وجهة نظره فإنه رغم كل البراهين المتعددة التي قدمها ميرداماد والمتعلقة بهذا المفهوم، فإن "الحدوث الدهري" هو اختزال لما يسميه الفلاسفة "الحدوث الذاتي".

(٥) كتاب "المشاعر"، لـ الملا صدرا الشيرازي، تحقيق هنري كوربان، طهران، باريس، ١٩٦٥، ص ٣٥ .

الحبّ الإلهي والتحقّق الوجودي

إنعام حيدورة*



يحاول البحث التالي الخوض في تحديد الترابط الوجودي بين الحب والخلق، حيث ينتهي إلى القول بحضور الحب الإلهي وسريانه وظهوره في الممكنات التي ارتبطت ببعضها ارتباطاً حكمياً وانتظمت نظماً عقلياً، وذلك بسبب من حكمة الحق تعالى وعنايته الدائمة، فالموجودات بما هي معلولات صدر عنها معلولات أخرى جبل الله في جبلتها نزوعاً وشوقاً نحو عللها، كما جبل في العلل الرأفة والرحمة على المعلولات .. وعليه فإن الحب هو الهوية التي يتلبس بها وجود العالم.

* باحثة في معهد المعارف الحكمية.

الحمد لله الكاشف عن جماله حجاب جلاله والصلاة والسلام على أشرف المخلوقات وحبيب رب العالمين وعلى آله الميامين.

لقد كنتُ قبل اليوم أنكر صاحبي … إذا لم يكن قلبي إلى دينه دان

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ … فمرعىً لغزلان وديراًلرهبان

وبيتاً لأوثان وكعبةَ طائفٍ … وألواح توراة ومصحفَ قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجّهت … ركائبه، أرسلتُ ديني وإيماني.

لمّا اقتضت الحكمة الإلهيّة الجامعة لجميع الأسماء والصفات بسط مملكة الإيجاد والرحمة، ونشر لواء القدرة والحكمة، بإظهار الممكنات وخلق الخلق و تسخير الأمور وتدبيرها، وكان هذا الأمر من الذات القديمة الأحديّة بغير واسطة بعيدة .

جعل الحقّ على صورته خليفة أعطاه خلع جميع أسمائه وصفاته، ومكنه بإلقاء مقادير الأمور إليه، وجعله إنسانا كاملاً، وغاية المخلوقات.

فما هو سر هذا الإيجاد، وغاية هذا التكوين؟؟ و ما الذي كان قبل الخلق وسبّب الخلق؟؟ وما هي العلاقة بين الماضي والحاضر، بين القديم والحادث، بين الواجب والممكن؟؟ وما هو هذا الأمرالعظيم الذي دعا الباري عز وجل أن يعطي هذا المخلوق أسماءه وصفاته ويدعو الكل للسجود له؟.

وهل يمكن للإنسان بعد أن تسافل في درجات الوجود، أن يرتقي ويتكامل ليرجع إلى ما خلقه الله تعالى لأجله؟؟

الحبّ لغة:

" الحبّ اسم لصفة المودّة. وقيل: إنه مشتقّ من حباب الماء (بفتح الحاء) وهو معظمه، وقيل: هو مأخوذ من الحبّ، والحبّ جمع حبّة، وحبّة القلب ما به قوامه، فسمّي الحبّ حبّاً باسم محلّه" .(١)

والحبّ :"الوداد والمحبّة .وأحبّه فهو محبّ، وهو محبوب،.... والمحبّة أيضاً اسم للحبّ" .(٢)

إصطلاحاً :

❖ عرّف ابن عربي الحبّ على "أنه تعلّق خاصّ من تعلّقات الإرادة، لا يكون إلا

بمعدوم غير موجود حين التعلقّ.. وانّ المحبوب على الحقيقة إنما هو معدوم.. فالمحبّ الصادق من انتقل إلى صفة المحبوب، لا من أنزل المحبوب صفته".[٣]

❖ و"الحبّ هو تعلّق خاصّ من ذي الشعور الجميل من حيث هو يميل، بحيث يأبى المحبّ مفارقة المحبوب إذا وجده ويميل إليه إذا فقده"..[٤]

❖ والإلهي :"كلّ اسم إلهي مضافاً إلى البشر، والله هو مجموع حقائق الأسماء الإلهيّة... إنّ كلمة الله في القرآن تطلق على الحقيقة الفاعلة الجامعة لحقائق الأسماء والصفات الحسنى جميعاً: **﴿ قل ادعوا الله وادعوا الرحمن أياً مّا تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾**

"والأسماء الإلهيّة هي التي يتّصف بها الحقّ من حيث كونه مدبّراً للوجود ومتصرّفاً فيه".[٥]

الحبّ في القرآن الكريم:

إن الحبّ لله عزّ وجلّ ولرسوله فرض، ولن يفترض ما لا وجود له، وكيفَ يفسّر الحبّ بالطّاعة والطّاعة هي من تبع الحبّ وثمرته؟ فلا بدّ وأن يتقدّم الحبّ، وبعد ذلك يطيع المحبّ من أحبّ، من شواهد الشرع في حبّ الله عزّ وجل قوله سبحانه: **﴿يحبّهم ويحبّونه﴾**[٦]، **﴿والذين آمنوا أشدّ حبّاً لله﴾**.[٧]وهو دليل على إثبات الحبّ لله وإثبات التّفاوت فيه وقد جعل النبي (ص) الحب من شروط الإيمان في أخبار كثيرة: "أن يكون الله ورسوله أحبّ إليك مّما سواهما". [٨] وقوله عندما نظر إلى مصعب بن عمير: "انظروا إلى هذا الرّجل الذي قد نوّر الله قلبه، لقد رأيته بين أبويه يَغذوانه بأطيب الطعام والشّراب فدعاه حبّ الله وحبّ رسوله إلى ما ترون"[٩]. وعن سيّد الموحّدين (ع): "حبّ الله نار لا يمرّ على شيء إلا احترق".[١٠]

وقد ورد في القرآن الكريم: **﴿إنّ الله يحبّ التوابين﴾** [١١] **﴿إن الله يحبّ المتطهرين﴾**[١٢] **﴿يحبّ الصّابرين﴾**[١٣] ، **﴿يحبّ المتّقين﴾**[١٤] ، و**﴿يحبّ المتوكّلين﴾**.[١٥]

إنّ القرآن الكريم، كونه مصوناً عن كلّ ألوان الانحراف فله الولاية والحراسة على البشر، واتّباعه من الحاجات الذاتيّة للإنسان. وكلّ من يهتمّ بالفطرة السّليمة ولا يغفل عنها فلا بدّ أن يذوق لذّة العلاقة مع كتاب الله تعالى. وبالتّالي، سيكون الله تعالى وطريقه محبوباً بالنسبة إليه. **﴿قل إن كنتم تحبّون الله ورسوله اتّبعوني**

يحببكم الله ورسوله﴾.[١٦] القرآن الكريم يعلّم الإنسان أنّ الدّين محبوبه، والله محبوبه، و رسول الله محمّد (ص) بما أنه حبيب الله حبيبه، فعندما يعمل الإنسان بدينه، فانه يطوي سبيل المحبّة باتّباعه صلوات الله عليه وعلى آله ليصل إلى محبوبه الحقيقي بدون قسر. ثمّ إنّ القرآن الكريم يعتبر الإنسان كائناً واعياً مدركا، وأنّ روحه مستوية الخلق في الاعتبار والميل والتوحيد والآثار الحسنة.

﴿حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم﴾.[١٧] فالإنسان محبّ للحقيقة بالفطرة، وهو يميل إلى المعارف والفضائل، وبما أنّ في المحبّة علاقة وجوديّة بين القلب والمعارف الصّحيحة لكونها مقرونة بالإدراك والشّعور، وبما أنّ الإنسان موجود واعٍ وشاعر ومدرك، فإنه يمتلك انجذاباً وميلاً نحو المحبّة للكمال، وهذا معنى كون الدّين فطريّاً، أي أنّه محبّب إلى الإنسان وتميل إليه فطرته. فالنبيّ إبراهيم (ع) طرح التوحيد عن طريق إحياء الفّطرة والاستعداد من الميل الباطن.**﴿لا احبّ الآفلين﴾**، [١٨] فقد طرحه عن طريق المحبّة والاندفاع الداخلي، أي أنه يحبّ فاطر السّموات الذي يكون **﴿وهو معكم اينما كنتم﴾**.[١٩]

كيف يمكن للإنسان أن يجعل نفسه مستعدّة لقبول الحبّ الإلهي بحسب القرآن الكريم؟؟.

الملاحظ في القرآن الكريم أنّ هناك صفاتٍ يجب أن تكون موجودة في العبد وهي التي استوجبت هذا الحبّ الإلهي الخاصّ، وأهمّ هذه الصفات الإيمان واتباع الله ورسوله. والمؤمن الحقيقي هو المحبّ الحقيقي الذي يوطدّ علاقته الوجوديّة مع الله تعالى. **﴿والذين آمنوا أشدّ حبّاً لله﴾**،[٢٠] والمؤمن هو العارف بالله ورسله وكلماته وآياته ويكون مرجعه إلى الله وملكوته وذلك لا يتّفق إلا باستكمال ذاته، وذلك عبر العلوم الحقيقية الدائمة التي لا تتغيّر ولا تنقطع، والعلوم الدائمة لا تكون إلا بالأسباب الدائمة، إذ سبب الشيء لا يكون أنقص منه وجوداً، وكل سبب لا يدوم بدوامه الشيء فهو عرض وغير حقيقي.

وسبب العلوم الدّائمة يكون بإفاضة الله تعالى بذاته أو بتوسط ما هو من ذاته دائماً بدوام ذاته تعالى." **﴿ قل... إتّبعوني يحببكم الله ورسوله﴾**،[٢١] وهذا الاتّباع يكون لله بالذا ت أولاً، ولأنبيائه وأوليائه بالعرض ثانياً. وبما أن المرآة المتعدّدة المحاذية لمرآة أخرى هي بحذاء الشمس تعكس ضوء الشّمس للجميع كذلك حال من

اتّبع رسول الله حقّ المتابعة، بحيث يصبح محبوباً للحق تعالى، مفيضاً عليه من جنّته الدائمة المعارف والعلوم الإلهيّة كما أفاض على حبيبه محمد (ص)، وإن كان هناك فرقٌ بين التابع والمتبوع.

" الحمد لله الذي استنقذنا بك من الهلكة وهدانا بك من الضلالة و نورنا بك من الظلمة". [٢٢]

ما هو السبيل الموصل إلى محبّة الله تعالى ؟

العلّة الغائيّة للخلق:

عن سيّد المرسلين أن الله عز وجل قال : "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت ان أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف". [٢٣]

إن الإنسان كان في مخبأ الإمكان وقد أخرجه تعالى من هذا المخبأ إلى عالم البرزخ نزولاً إلى عالم الأشباح إلى الملكوت الأعلى والأسفل من النّفوس والمواد، إلى أن يبلغ أسفل السّافلين حتى الهيّولى وهي نهاية تدبير الأمر، **﴿يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض﴾**. [٢٤]

الله تعالى يشير إلى كونه غيب الغيوب والمعبّر عنه بالكنز المخفيّ: والذي هو عبارة عن باطن الهويّة الأزليّة المنزّهة عن الحد والرّسم. و"أحببت" إشارة إلى ظهور الذّات للذّات، "كنت كنزاً " هي كناية عنه، وليس عن مطلق غيرية عين أو أثر، وحقيقة الوجود أن نفس هذه الحقيقة تكون العشق الذي يبرز في بعض الأحيان بظهور المعشوق المتعيّن، ويبرز أحياناً بصورة العاشق، ويكون منزّهاً في مقام الغيب عن تعيّن العاشق والمعشوق، بل يكون العاشق الصّرف الذي يكون منزّهاً عن قيد الإطلاق والتقيّد. وفي ذلك المقام يفنى العاشق في جمال المعشوق، ويكون الإثنان كلاهما مستجنّين في حقيقة العشق، وما من خبر عن التعّين فإنه : "تعالى العشق عن همم الرجال". [٢٥]

وقوله: "أحببت أن أعرف فخلقت الخلق": ذلك معناه أن الحبّ الإلهي هو سرّ هذا الوجود وهذا الخلق، فقوله تعالى : "أحببت، أن أعرف" إشارة إلى ظهور الحبّ والعشق وتعيّنه في مراتب الوجود.

" وتلك الصّور فائضة عن الذّات الإلهيّة بالفيض الأقدس والتجلّي الأوّل بواسطة

الحب الذاّتي وطلب مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ظهورها وكمالها. ومفاتح الغيب الّتي هي الأسماء في الحضرة الواحدية، وطلب المفاتح من الهويّة الغيبيّة بالحبّ الذّاتي الغيبي الّذي هو تعيّن الوجهة الغيبيّة للفيض الأقدس، وما به الطلب هو الفيض الأقدس. إذاً فإنّ تجلّي الذّات بتعين الاسم الأوّل والأحد بالفيض الأقدس لطلب مفاتح الغيب الذي هو مقام الكنزيّة المختفي - وعنده مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا هو[٢٦].

من هنا فإنّ العلاقة بين الإنسان والمحبّة هي علاقة حقيقيّة لأنه لا بدّ من ربط وجودي حقيقي بين المعلول والعلّة الغائيّة. وهذا الرّبط هو الوجود الشّهودي والعلمي، وذلك أن الإنسان كائنٌ ذو شعور وإدراك. وهو يكون بالحبّ الذّاتي للنفس الإنسانيّة لعلّتها الغائيّة.

مراتب الحب الإلهي:

المرتبة الأولى: ظهور الذاّت للذّات، وشهود نفسه بنفسه والمعبّر عنه بالكمال الذّاتي، بحيث يكون في هذه المرتبة تمام وكمال الحبّ الذاتيين فيكون أشدّ محبّ ومبتهج بذاته هو تعالى. وهي لا تعيّن لها في هذه المرتبة أصلاً.

المرتبة الثانية: ظهور الذاّت في الأسماء والصّفات. " وفي هذه المرتبه أول التّعين وهو التّعين بالأسماء الذّاتية في الحضرة الأحدية والّذي هو مبدأ التجلّي الأسمائي. إذ إنّه فيه تقع التجلّيات الأسمائيّة وذلك يكون في الحضرة العلميّة بتعيّن كلّ اسم بمقامه الخاصّ به. وهذا التعيّن قد يكون وجودياً كالتعيّن بالأسماء الجماليّة، وقد يكون عدمياً كالتّعين بالأسماء الجلاليّة، وقد يكون فردياً بسيطاً، وقد يكون جمعياّ وقد لا يكون كذلك، ومن له أحديّة جميع التعيّنات هو الاسم الأعظم والإنسان الكامل. " ويكون التجلّي للأعيان الثّابتة في الحضرة الواحديّة، وذلك بالفيض الأقدس والمتجلّي هو الذّات المقدّسة باعتبار التعيُّن الغيبي الأحدي من الأسماء المستأثرة في الهويّة الغيبيّة".[٢٧]

المرتبة الثالثة: سريان العشق والظهور اللّذين بشرط لا في الممكنات . وقد عبّر عنها الحكماء بظهور هويّة الحبّ الممكنة وسريانها في كسوة الممكنات، التي ارتبطت

ببعضها ربطاً حكمياً وانتظمت نظماً عقليّاً وذلك بحكمته تعالى وعنايته الدائمة، و الموجودات لمّا كان بعضها معلولات صدر عنها معلولات أخر، جعل الله تعالى في جبلّتها نزوعاً وشوقاً نحو عللها، كما جعل أيضاً في طبيعة العلل الرّأفة والرّحمة على المعلولات. والظّهور في هذه المرتبة هو الفيض المقّدس والمتجلّي له الوجودات والماهيّات التي هي الأعيان الخارجيّة.

من هنا فإنّ حقيقة الوجود المطلقة والتي هي عبارة عن الحبّ والعشق بدون تعيّن، هي مصدر اشتقاق المحبوب والمحبّ، وبقوله: "كنت كنزاً مخفيّاً،" فهو يشير إلى أن غيب الذات هو المقام المنزّه عن كل التعيّنات، وكل الجهات و"كنت" هو خبر عن تعيّن مسبوق بالإطلاق والحب والعشق، "فأحببت" يوحي بالميل الإلهي، فالحبّ والعشق هما الرابط بين البطون والظهور وبين الحديث والقديم وبين الخالق والمخلوق.

" و الوجود حقيقة واحدة في الكلّ متفاوتة بالأتمّ والأنقص، وأنّ المعلول من سنخ حقيقة العلّة، والعلّة تمام المعلول، وقد ثبت أيضاً أنّ الوجود خير لذيذ، فكلّ واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتمّ بما هو بعينه علّته ومفيض وجوده، فالعلّة المفيدة وإن لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة له أيضاً لعلوّ ذاتها عن ذات المعلول، لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة لذاتها، ذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامها، والمعلول من لوازم هذه التماميّة التي هي بعينها ذات العلة، فلا جعل ذلك ينحفظ كالّمعلول بعشق علّته وينتظم كلّ سافل بعشق ما فوقه، فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النّحو من الارتباط لم يتحفظ الموجودات ولم يبق النّظام على هذا النّحو من التّمام".[٢٨]

مظاهر المحبّة:

بما أن المحبّة هي ميل وجودي ولها درجات متفاوتة في الشدّة والضّعف كما هي حقيقة الوجود لها ثلاثة مستويات في الظّهور:

اولاً: الظّهور من حيث المرتبة الوجوديّة، فالحبّ لما كان تابعاً للمعرفة والإدراك، إنقسم بحسب المدركات والحواسّ، فلكلّ حاسّة لذة خاصّة وإدراك خاصّ، وبسبب تلك اللّذة تكون محبوبة عند الطّبع السّليم، حتى قال (ص): "حُبِّبَ إليّ من دنياكم

ثلاث: الطّيب والنّساء وجُعلت قرّة عيني في الصّلاة"(٢٩)، فسمّي الطّيب محبوباً وسميّت النّساء محبوبات، وجعلت الصّلاة أبلغ المحبوبات، مع أنه لا حظَّ للحواس الخمس فيه، وإنما الحّظ هو للقلب، وذلك إشارة إلى أن لذّات الحواس من أقسام المحبّة. والتي منها المحبّة النّفسية التي تتجلّى في النّكاح بما فيها من حكمة بقاء النّوع، وهذه المحبة والعشق منشؤها استحسان شمائل المحبوب، ولا يخلو منه أي إنسان له قلب لطيف ونفس رحيمة في أوقات عمره.

والعشق الإنساني ينقسم إلى: حقيقي ومجازي، وليس هناك متّسع للكلام حول هذه الأقسام، وإنّما الإشارة فقط إلى أنّ هذا العشق "الإنسانيّ إذا لم يكن مبدؤه إفراط الشهوة الحيوانيّة، بل إستحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه، وتناسب حركاته وأفعاله، وغنجه ودلاله. معدود من جملة الفضائل وهو يرقِّق القلب ويذكّي الذّهن وينبِّه النّفس على إدراك الأمور الشّريفة، ولأجل ذلك أمر المشائخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل : "العشق العفيف سبب في تلطيف النّفس وتنوير القلب"، وفي الأخبار "إن الله جميل يحبّ الجمال" وقيل: "من عشق وعفّ وكتم ومات، مات شهيداً".(٣٠)

وهذا العشق لا بدّ من استعماله في أواسط السّلوك العرفانيّ وفي حال تدقيق النّفس وتنبيهها عن الغفلة. وأما عند استكمال النّفس بالعلوم المتّصلة بعالم القدس، فعليه أن يعبر من هذا العشق ويطويه إلى العالم الحقيقي. ولا يمكن أن يخلق الله تعالى شيئاً في النفس الإنسانيّة إلا بحكمة جليلة وغاية عظيمة".(٣١)

ثانياً: الظّهور الإرادي. وذلك بطلب العلوم الحقيقيّة وتعلّمها من جهة ، والعمل بها وبالمجاهدة والرياضة والاشتغال بتزكية النّفس وتهذيب الأخلاق من جهة أخرى، "المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله عز و جل". وبذلك يكون مؤهلاً لطيّ مقامات القرب والحبّ الإلهي.

ثالثاً: الظّهور في مرتبة التولي السّامية، والمؤمن الخاصّ لديه تولٍّ خاصّ وهذا الأمر دقيق في تولّي الحقّ تعالى، كذلك في التبري من الباطل.

وإطلاق المحبّة على الله تعالى هي حقيقة وليس مجازاً، فالله محبّ ومحبوب وهذه الألفاظ تستعمل بشأن الله تعالى بمعانيها الحقيقية.

وبما أن المحبّة لها درجات مختلفة ومتفاوتة في الشّدّة والضّعف، فإنّ درجتها

المجرّدة عن كلّ القشور الماديّة هي لله تعالى.

مستلزمات الحب الإلهي:

"لما علم الزهّاد والعبّاد الّذين لا علم لهم بالحقائق ولا معرفة أنّ علوّ المكانة، إنّما هو بحسب العلم والكشف الحقيقي، وخافت نفوسهم وحسبوا أن لا نصيب لهم من العلوّ، ذكر الحق في كلامه بعد قوله: **﴿والله معكم ولن يتركم﴾**، أي لا ينقصكم الحقّ أعمالكم فيكون لكم علوّ المكان بحسب أعمالكم، وإنما علوّ المكانة للعلم وعلوّ المكان للعمل، لأنّ المكانة للروح كما أن المكان للجسم، والعلم روح العمل والعمل جسده، فاقتضى كل منهما بحسب المناسبة ما يشبهه ويماثله فعلوّ المكانة للعالم وعلوّ المكان للعامل ومن جمع بينهما فله العلّوان".[٣٢]

لمّا كانت الحكمة الإلهيّة وتكميل القوّة النظريّة بتحصيل العلوم والمعارف من أفضل الوسائل لسعادة الإنسان، وذلك بالعلم بالله وصفاته وملكه وملكوته واليوم الآخر، التي بها يكون الإنسان سالكاً سبيل المحبّة الحقيقية ومتوجهاً شطر الحبيب الأوّل، ومخلّصاً من سجن الدّنيا وتعلّقه بها إلى جنّه معرفة الرحمن ومجاورته عالماً فانياً عن ذاته، مستغرقاً في شهود جمال الحبيب وجلاله **﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾**، ولكن حتى يعرف دينه وحبيبه لا بدّ في البداية من معرفة سرّ نفسه ذاتاً وصفاتٍ لأنّ: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه". والإنسان من خلال هذه النّفس يرتقي إلى خالقه ويصير من الملائكة المقربين شاهداً للجمال الأحدي.

وليس المراد من الحكمة هي الحكمة المتعارف عليها بين الناس من الفلسفة والعرفان وغيره، وإنما المراد منها الحكمة التي تستعدّ النّفس فيها للارتقاء إلى الملائكة، والتي هي غاية لا يؤتي مثلها إلا من قبل الله تعالى كما في قوله:**﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾**[٣٣]، وهي الحكمة المعبّر عنها تارة بالقرآن، وتارة بالنور، وعند العرفاء بالعقل البسيط، وهي من فضل الله وكمال ذاته، ورشحات وجوده وهبها الله لمن اختاره واصطفاه من عباده ومحبوبيه، لا ينالها أحد من الخلق إلا بعد تجرّده عن الدنيا وعن نفسه بالتّقوى والورع والزهد الحقيقي، والانخراط في سلك المقربين من ملائكته وعباده الصالحين، حتى يعلم الله من لدنه علماً ويؤتيه حكمة وخيراً ويحييه حياة طيبة ويجعل له نوراً يمشي به

في ظلمات الدنيا ﴿**أومن كان ميّتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس**﴾.[٣٤]

ومعرفة الله تعالى على ثلاث مراتب:

١- معرفة الذات.

٢- معرفة الصفات.

٣- معرفة الأفعال.

وأما الذات، معرفتها صعبة بعيدة عن التفكير والكلام، إذ إنّ حقيقة الواجب هويّة بسيطة وغير متناهية في الوجود، ولا يمكن الإشارة إليها لا باسم ولا رسم وحقيقته عين التشخّص، ولا دليل عليه بل هو الدالّ على كلّ شيء.

"يا من دل على ذاته بذاته".[٣٥]

ومنهم من وصل إلى الله تعالى ومعرفته بمحض العناية و كمال المحبّة وهؤلاء من الملائكة المقرّبين الذين شربوا من شراب المحبّة و الشوق، وبكأس العشق والعناية والإرادة الذاتية، وإليهم أشار بقوله: ﴿**وسقاهم ربهم شراباً طهوراً**﴾.[٣٦]

"إن لله تعالى شراباً لأوليائه، إذا شربوا سكروا، وإذا سكروا طابوا، وإذا طابوا ذابوا، وإذا ذابوا خلصوا، وإذا خلصوا طلبوا، وإذا طلبوا وجدوا، وإذا وجدوا وصلوا، وإذا وصلوا اتّصلوا، وإذا اتّصلوا لا فرق بينهم وبين حبيبهم".[٣٧] "وهذا السّكر موجب للمشاهدة والذّوق والتحيّر في جمال المعشوق والمعبّر عنه بالسّير في الله، دون السّير " لله" و "بالله"، فإنهما منقطعان غير باقيين بدون الأوّل، وحيث إن موسى «ع» كان في مقام الثّاني و "سكر السّلوك بالله" قال: ﴿**إن هي إلا فتنتك**﴾،[٣٨] وحيث كان نبيّنا (ص) في المقام الأوّل "وسكر السّير في الله" قال: " أللهم زدني فيك تحيُّراً"[٣٩]. وكذلك الشيخ أبو الحسن الخرقاني حيث كان في المقام الثّاني وسكر السلوك قال: "لو شربت قطرة أخرى لذهلت عن الوجود ..."، وقول الشامي:

"شربت الحبّ كأساً بعد كأس فما نفد الشّراب ولا رويت"[٤٠]

وأمّا معرفة الصّفات فهناك مجال للغوص فيها وإن كان في معرفتها شيء من الغموض، لكونها من المفاهيم العقليّة التي يقع فيها الاشتراك بينه تعالى وبين مخلوقاته، إلا أنّ ذاته تعالى هي مصداقيّتها وليس غيره، ﴿**وهو العزيز الحكيم**﴾.[٤١]

وأما معرفة الأفعال، فالمجال فيها متّسع للجميع وهي بحر عميق وواسع، كلّ

يسبح فيه بقدر قوّته، ولا يُنال ذلك إلا بفضله.

إذن فمعرفة الله هي السّبيل الأوّل لسلوك المحبّة الإلهيّة. فما هي حقيقة المعرفة؟ وما هو السّبيل الثّاني لهذا السّلوك؟

علاقة المحبّة بالإخلاص والالتزام بأوامر الحبيب:

وقد ورد عن المعصوم :"فإن أردتَ العلم فاطلب أولاً في نفسك حقيقة العبوديّة، واطلب العلم باستعماله واستفهم الله يفهمك".(٤٢)

وحقيقة المعرفة هي العبادة **﴿وما خلقت الجنَّ والإنس إلا ليعبدون﴾**، وهذه المعرفة والعبادة عبارة عن موجود حقيقي، كما أنّ الإنسان موجود حقيقي وليس اعتبارياً، من هنا كلّما ازداد الإنسان إيماناً، ارتفع عن مستوى عالم المادة ووصل إلى عالم ما وراء الطبيعة، وازداد حبّاً وشوقاً لله تعالى، **﴿والذين آمنوا أشدّ حباً لله﴾**.

الحبّ والقرب الإلهي:

إن الارتباط بالأحكام الشرعيّة هو علاقة حبيّة بين العبد والرّب، لأنها منسجمة مع تكوين الإنسان وفطرته، ولا يمكن تصوّر المعارف الدينيّة ثقيلة على النّفس، وذلك لأنّ رأس مال معرفة الله وعبادته قد أودع في باطن الإنسان، فعليه أن يقوّي العلاقة بالله تعالى، ومقدار ارتباطه بالله تعالى بمقدار المحبّة، لأن المحبّ ينجذب نحو المحبوب وآثار المحبوب تتنزّل في المحبّ. وبعد أن يتذّوق حلاوة القرب والجذب لا يمكن له أن يلتفت إلى غير معبوده، ولا تكون سعادته إلا بالوصال وذلك من خلال العبادات والطاعات، التي من خلالها يطوي السّالك المنازل ويهجر الأغيار: "إلهي .....أنت الّذي ازلت الأغيار عن قلوب أحبّائك حتى لم يحبوا سواك ولم يلجأوا إلى غيرك ..."، ويخرق الحجب الظّلمانية والنّورانية ويقطع آماله من كل ما سوى الله تعالى. " إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار فأرجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك مصون السر عن النظر إليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها....".

وبعد هذه المراحل التي يجتازها ." ينسلخ عن نفسه ويحصل له المحو الكليّ وتظهر له حالة الصّعق، ويصير الحقّ المتعالي فيه فعّالًا؛ حيث يسمع بسمع الحقّ ويبصر بعين الحقّ ويبطش بيد قدرة الحقّ وينطق بلسان الحقّ، ويرى الحقّ ولا يرى

غيره، ويتكلّم بالحقّ دون غيره فيكون تجاه غير الحقّ أعمى و أصمّ و أبكم و تجاه الحقّ بصيراً وسميعاً وناطقاً.

ولا يحصل هذا المقام إلا مع الجذب الرّبوبي وجذوة نار العشق، حيث يتقرّب بها على الحق بصورة مستمرة، ويسعف بواسطة الجذبة الرّبوبية التي تحصل إثر حبّ الذات المقدس، حتى لا ينزلق بوادي الحيرة، ولا يبتلى بالشطحات وغيرها التي تكون من رواسب الأنانية. وقد أشير إلى هذين الأمرين في قوله:

" ما يتقرّب إليّ عبد من عبادي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه، وإنه ليتقرّب إليّ بالنافلة، حتّى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته".

فيوجب التّقرب بالنّوافل، الفناء الكليّ ...... والصّعق التّام، قد تشمله العناية الأزليّة و يرجع إلى وعيه .... وتنكشف له سبحات الجمال والجلال، وفي هذه الحالة من الصّحو تتجلى في مرآة الذات الصّفات وفيها تنكشف الأعيان الثابتة ولوازمها ... وبعد أن يتحقّق الصّحو بعد المحو، يرى الحقّ سبحانه في مرآة جماله... وفي هذه الصّورة يرى به الحقّ المتعالي ويسمع ويبطش، "فالحقّ يسمع به ويبصر به" عليّ عين الله وسمع الله و جنب الله "(٤٣).

وفي هذا المقام يكون التقرّب بالفرائض، فالسالك من خلال المواظبة على النّوافل بعد إحكام الفرائض، تظهر المناسبة الموجودة بينه وبين ربه ظهوراً تامًا، فتظهر فيه الصّفات الرّبوبية والأخلاق الإلهيّة كالعلم والبرّ والإحسان، فبالتخلّق والتشبّه يصير الإنسان مناسباً لله تعالى، فيحصل له من اللّذة والبهجة ما تضمحلّ عنده كل لذّة و بهجة. وهذه اللّذة و المحبّة نهاية درجات العشق، وغاية الكمال المتصوّرة لنوع الانسان... فما بعدها مقام إلا وهو ثمرة من ثمراتها، كالأنس و الرّضا والتوحيد، ولا قبلها مقام إلا وهو مقدّمة من مقدّماتها، كالصّبر والزّهد وسائر المقامات، وهذا العشق هو الّذي أفرط العرفاء وأرباب الذّوق في مدحه، وصرَّحوا بأنّه غاية الاتحاد والكمال المطلق. ولا كمال إلا هو ولا سعادة إلا به.

وفي الحديث الشريف: "من أخلص لله أربعين صباحاً، ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه"(٤٤). وظهور عيون الحكمة الّتي هي العلوم الحقيقيّة إنمّا هي إشارة

إلى رزق النّفوس القدسيّة ﴿بل أحياءٌ عند ربّهم يُرزقون﴾[٤٥]. والوصول إلى هذا المحبوب لا يكون إلا بمقدار الاستعداد الإمكاني، وأي ارتباط ماديّ لا يمكن له أن يجتمع مع الحياة الأبديّة. لأن المادّة والجسميّة من العالم الماديّ، وكل ماديّ يزول ولا يبقى إلا مظاهر الصّفات والأسماء الإلهيّة ﴿كل شيء هالكٌ إلا وجهه﴾[٤٦].

وينبوع الحكمة إشارة إلى مبدأ جميع الفيوضات، ومنبع جميع الكمالات، وهي من مراتب العالم العليّة المظهرة للأنوار الإلهيّة.

وبما أنّ كل ماديّ هالك ولا يبقى إلا الحياة الأبديّة وهما لا يجتمعان، فلا بدّ من قطع كلّ علاقة وارتباط بالعالم الماديّ. وقد ورد في الحديث القدسي: "من طلبني وجدني ومن وجدني عرفني ومن عرفني أحبّني ومن أحبّني عشقني ومن عشقني عشقته ومن عشقته قتلته ومن قتلته علي ديته ..وأنا ديّته" [٤٧]. من هنا فإنّ الوصول إلى الله تعالى متوقّف على القتل في سبيل الله، فما لم يُقتل العبد في سبيل الله فإنّه لا يدخل عوالم الإخلاص والحبّ لله تعالى.

والقتل هو قطع علاقة الرّوح عن البدن، وهو يتمّ على طريقتين:

❖ الأوّل: القتل الظّاهر، ويكون القاتل هو جيش الكفر.

❖ الثّاني: القتل الباطن، ويكون القاتل فيها جنود الرّحمة والإيمان، ﴿والّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا﴾ [٤٨]. وكلّما ارتفع الإنسان مقاماً عليه طيّه والإنتقال إلى مقام أعلى بحيث يقتل الأدنى بسيف الأعلى، "إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن"[٤٩].

الخاتمة:

إنّ إشارة القرآن الكريم إلى محبّة الله للمتّقين تنبع من الإرشاد الإلهي إلى سبيل العودة إلى أعلى عليّين بعد أن تنزّل الإنسان وأصبح في أسفل السافلين.

وهذه العودة الإنسانيّة لا تكون إلا بجذبات العناية الإلهية، وذلك من حيث وقع النّزول ماراً على المنازل والمقامات، حتّى يصل إلى الإنسان الكامل الذي هو روح العالم ومظهر اسم الله. وقد جمع الله تعالى في الإنسان قوى العالم وأوجده بعد وجود الأشياء التي جمعت فيه.

﴿الذي أحسن كلّ شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين﴾.

وقد أوجد فيه بسائط العالم ومركباته وروحانيّاته ومبدعاته ومكوّناته، فالإنسان من حيث جمع فيه قوى العالم هو كالمختصر من الكتاب.

والعودة إلى المبدأ تستوجب عدّة أمور:

١- تطهير الباطن من الخبائث والرّذائل وقطع علائق الدّنيا وإخراج حبّ ما سوى الله من القلب، وكمال الحبّ لله بأن يحبّ الله عز وجلّ بكل قلبه ولا يلتفت إلى غيره، فبقدر ما يشتغل بحبه عن غيره بقدر ما يفيض حبه تعالى**﴿قل الله ثمّ ذرهم﴾**[٥٠]، "إلهي تعرّفت إليّ في كلّ شيء فما جهلك شيء"، "يا داوود إنّك تزعم أنّك تحبني، فإن كنت تحبّني فأخرج حبّ الدنيا من قلبك، فإن حبيّ وحبّها لا يجتمعان في قلب"[٥١].

٢- المعرفة خاصّية الإنسان المدرك، وهي أوّل سبيل لعودة الإنسان إلى ما خلق لأجله، لكونه غاية سلسلة عالم الأكوان، وخليفة الله تعالى لكونه أبدع ما في هذا العالم، هو سبيل المعرفة إذ لا بدّ قبل تصدّر المحبّة أن يكون هناك معرفة، لا يحبّ الإنسان من لا يعرفه. ومعرفة الله تعالى من أعظم اللّذات وهي غاية السالكين. فلذّة رؤية المعشوق من وراء ستر أو حجاب لا يكون كاللّذة بإدراكه عن قرب من غير ستر ولا ظلام "يا أقرب من كلّ قريب"[٥٢].

٣- كلّ عمل يقرّب إلى الله تعالى هو طريق لثبوت المحبّة، وبما أن الله يرى العبادة عاملاً للتقرّب، فأفضل طريق للوصول إلى الحبّ الإلهي وتحقيق الوجود الخارجي له، هو إثبات الأعمال بقصد القربى. والعبادة هي حقيقة المعرفة فالإنسان عندما يتيقّن بوجود الله تعالى مع كل أوصافه المطلقة، ويتيقّن بالرّبوبيّة المطلقة لله تعالى، فإنه لا يترك موضعاً لتصوّر تدبير وربوبيّة الآخرين. فهو في هذه الحالة ليس فقط يسلب الملكيّات الاعتباريّة من نفسه ويراها ملكاً لله تعالى، بل يرى نفسه و كل عباداته وشؤونه ملكاً لله تعالى. "يا أبا ذرّ اعبد الله كأنك تراه".

وهذه العبادة على أساس المعرفة الشّهوديّة، "فإن كنت لا تراه فإنّه يراك"، فأنت إمّا أن تكون شاهداً أو مشهوداً. إنّ كلّ عمل يشترط التقرّب في صحته كالزّكاة و... فهذا العمل يكون قربانه، أي يقترب بهذا العمل من الله تعالى. والقرب الحاصل من الفرائض أكثر من التقرّب الحاصل من النوافل للسالك.

وبما أن إتيان الفرائض موجب للقرب فكذلك إتيان النّوافل، لأنّ التقرّب بالنوافل يكون سبباً لصفاء الباطن وارتفاع الحجاب عن قلب العبد. وليس كل الّذين يقومون بالأعمال الواجبة والمستحبّة محبوبين للحقّ، وإنمّا قليل منهم سيتابعون سير النّوافل والفرائض إلى أن يصلوا إلى مقام المحبوبيّة وميزتهم أنّهم يأتون بها حباً بالله "لا شوقاً إلى جنّته....... ولا خوفاً من ناره"(٥٣).

إنّ الله سبحانه غير محدود، لذا هو أقرب إلى كل شيء من سائر الأشياء حتى من نفسها، فطريق الوصول الوحيد هو شهود الحق، والحجاب الوحيد هو رؤية غيره، والحل الوحيد لرفع الحجاب هو الانقطاع إليه بنحو لا يكون سواه محلاً للتّوجه الحسّي والخياليّ والوهمي والعقليّ، هذا من نّاحية الإدراك الحصولي. وكذلك لا يكون هنّاك شيء محلّ للرؤية الشهوديّة من ناحية العلم الحضوري، إلا أن يكون بعنوان أنّه وجه الله.

وجميع الكمالات الوجوديّة لا ظهور لها أمام الله، وإنما يتضح أن الوصف الكمالي لنفس الوجود الصرف هو الّذي يظهر في زجاجة روح أولياء الله تعالى.

"قد ذاقوا حلاوة معرفته تعالى وشربوا من كأس الرويّة من محبّته، وتمكنت من سويداء قلوبهم وشيحة خيفته"(٥٤).

وهذه المحبّة تكون من المحبوب الأول بمحض العناية الإلهية والهداية الحقّة. "يا أحبّ من كلّ حبيب"، فهو أحبّ للكلّ كما هو مقتضى الإطلاق، فلأن كل كمال وإفضال لما كان عكس كماله وإفضاله، ومحبوبيتها باعتبار وجهها إلى الله، ترجع محبوبيتّها إلى محبوبيّته، فالله يرجع عواقب الثناء كما ورد عن المعصوم، ولكن لا يستشعر بذلك إلا الخواص"(٥٥).

وبما انّ الوجود واحد، والمحبّة أمر وجوديّ، فكل حبّ يرجع إلى الحبيب الأول. والحبّ الإلهي هو سرّ الوجود والغاية النهائيّة للخلق، فهو المبدأ وهو العلّة الغائيّة.

"أيكون لغيرك من الظّهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك،

عـميت عين لا تراك عليـهـا رقيبـاً، وخسـرت صـفـقـة عـبـد لم تجـعل له من حبّك نصيباً"[٥٦].

وأخيراً

"أللهمّ اجـعلنا ممن دأبهم الارتيـاح إليك والحنـين، ودهرهـم الزفـرة والأنـين، جباههم سـاجدة لعظمتك وعيونهم ساهـرة في خدمتك، ودموعهم سائلة من خشيتك وقلوبهم متعلقة بمحبتك، وأفئدتهم منخلعة من مهابتك، يا من أنوار قدسه لأبصار محبيه رائقة، وسبحات وجهه لقلوب عارفيه شائقة، يا منى قلوب المشتاقين ويا غاية آمال المحبين، أسالك حبّك وحبّ من يحبّك وحبّ كل عمل يوصلني إلى قربك، وأن تجعلك أحب إلي مما سواك ..."[٥٧].

والحمد لله رب العالمين

الهوامش:

(١) الصوفي، المعجم، الحكيم، سعاد، عن الرسالة القشيرية ١٤٤.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هجري، ص١١.

(٣) م. س .

(٤) الأسفار الأربعة، الشيرازي، صدر المتألهين، الجزء(٢)، السفر (٣)، ص١٥٢

(٥) م.س.

(٦) المائدة، الآية ٥٤ .

(٧) البقرة، الآية ١٦٥ .

(٨) محمد ري شهري، ميزان الحكمة، دار الحديث، ط ١،ج١، ص٢٠١ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت ، دار الوفاء، ط٢، ١٩٨٣، ج ٢٨، وص ٣٥، وج ٣٠ ص ٢٧٣. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، بيروت دار صادر، ج٣، ص ١٠٢، و ص٢٠٧ ، و ٢٧٨، محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بيروت دار الفكر،ج ١، ص ١٠.

(٩) المحقق النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة اهل البيت «ع» لإحياء التراث، ط٢ ، ط ٢، ١٤٠٨ هـ، ج٣، ص٢٥٧.

(١٠) مصباح الشريعة، المنسوب للإمام الصادق بيروت مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٠هـ،

ط١، ص١٩٢، المجلسي بحار الأنوار، ج٦٧، ص٢٣.

(١١) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

(١٢) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

(١٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٩ .

(١٤) سورة التوبة آية ٧.

(١٥) سورة آل عمران، الآية ١٥٩ .

(١٦) سورة آل عمران، الآية ٣١ .

(١٧) سورة الحجرات، الآية ٧.

(١٨) سورة الأنعام، الآية ٧٦.

(١٩) سورة الحديد، الآية٤ .

(٢٠) سورة البقرة، الآية ١٦٥.

(٢١) سورة آل عمران، الآية ٣١ .

(٢٢) مفاتيح الجنان زيارة الرسول (ص).

(٢٣) المحقق الكركي، رسائل الكركي، تحقيق محمد حسون، قم، مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٩ هـ ، ج٢، ص ١٥٩

(٢٤) سورة السجدة، الآية ٥ .

(٢٥) مصباح الهداية، مقدمتان، الإشتياني، دار الهادي، طبعة أولى،١٤٢١ هجري/ ٢٠٠١م، ص٧٣.

(٢٦) سورة الأنعام، الآية

(٢٧) بتصرف، فصوص الحكم، تعليقة الإمام الخميني، دار المحجة.

(٢٨) م.س.

(٢٩) م .س. الأسفار الأربعة، ص ١٥٩وص٢٦٤ .

(٣٠) الفيض الكاشاني، التحفة السنية، إيران، كتابخانة آستانة قدس، ميكروفيلم، ص ٦١، البحراني، الحدائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الإيرواني، قم، الناشر جماعة المدرسين، ج ١، ص٢٦٤ ، والمحقق الشريف الرضي، المجازات النبوية، تحقيق طه الزيني، قم، مكتبة بصيرتي، ص٢٠١، الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث/ ١٤١٤هـ، ط ٢، ج١٥، ص١٦٢.

(٢١) م.س.الأسفار الأربعة، ص١٧٣ .

(٢٢) سرح العيون، شرح العيون، آملي حسن زاده ، ص٧٢٩ .

(٢٣) سورة البقرة، الآية ٢٦٩ .

(٢٤) سورة الأنعام، الآية ١٣٢ .

(٢٥) مفاتيح الجنان، دعاء الصباح.

(٢٦) سورة الإنسان، الآية٢١ .

(٢٧) شرح الأسماءالحسنى، السبزواري، هادي، انتشارات دانكشاه تهران تيرماء ، ٥٧٢١جاب دوم. ص٥٣٤ .

(٢٨) سورة الأعراف، الآية ١٥٥ .

(٢٩) بحار الأنوار ، ج٣٠، ص ٤٢١ .

(٤٠) م.س، شرح الأسماء الحسنى، ص٥٣٥ .

(٤١) سورة البقرة، الآية ١٦٥ .

(٤٢) بحار الأنوار، ج٣٥، ص٤٢٥ .

(٤٣) الأربعون حديثا"، دار التعارف، بيروت لبنان، ص:٥٢٨-٥٣٨، بتصرّف، ١٤١١/م١٩٤١ .

(٤٤) أصول الكافي، الكليني، ج٢، ص ١٦ .

(٤٥) سورة آل عمران، آية١٦٩ .

(٤٦) سورة القصص، الآية ٨٩ .

(٤٧) راجع: حاشية في فضائل سلمان، نفس الرحمان، الميرزا حسين النوري الطبرسي.

(٤٨) سورة العنكبوت، الآية ٦٩ .

(٤٩) حاشية تحفة الملوك، بحر العلوم، محمد مهدي، بيروت، دار البهجة، الطبعة الأولى.

(٥٠) سورة الأنعام ، الآية ٦١.

(٥١) دعاء عرفة، مفاتيح الجنان.

(٥٢) الكاشاني محسن، المحجة البيضاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ م، جزء ٨ ، صفحة ٦١.

(٥٣) مفاتيح الجنان، دعاء الجوشن.

(٥٤) عن أبي عبد الله "إنّ العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله خوفاً، فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله عز وجل له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة". الكافي، أصول، الكليني، ص: ٦٨، ج:٢.

(٥٥) نهج البلاغة، خطبة ٩٠.

(٥٦) م.س، شرح الأسماء .

(٥٧) م.س، دعاء عرفة.

(٥٨) م.س، مناجاة المحبين.

وجهة ونظر



■ اتجاهات في مسار تجديد الخطاب — الشيخ شفيق جرادي

■ الإنسان والحقيقة الدينية: الأنا من الكوجيتو إلى الشهادة — كمال البكاري

اتجاهات في مسار تجديد الخطاب الديني

الشيخ شفيق جرادي*



ما هي الأسباب والعوامل التي أدّت إلى تجديد الخطاب الإسلامي؟، وهل أن تجدُّد هذا الخطاب قد انطلق من عوامل ذاتية داخلية، أم كان نتيجة معطيات ومؤثرات خارجية على صلة بالتطورات الهائلة التي شهدها الغرب في المجالات الصناعية، والمعرفية، والحضارية؟ وهل عملية الإصلاح في العالم العربي والإسلامي، يجب أن تكون استنساخاً للإصلاح الذي شهده الغرب، وخاصة، لناحية التخلي عن الخطاب الرسمي الديني، وحصر دور الدين في مجالات محدّدة جداً في الاجتماع والحياة؟

يجيب الباحث في هذه المقالة عن التساؤلات الآنفة، انطلاقاً من القول بأن الإصلاح والتجديد الجدي لا يكون إلا ضمن إطار مرجعي خاص، يأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات التي تتوفر عليها البيئة التي يُراد إصلاحها... هذا إضافة إلى أن رفع الوِصاية، والتوفر على الاستقلالية، والابتكار، والابتعاد عن التقليد، كل ذلك، يعتبر شروطاً أساسية في حصول التجديد والإصلاح.

* متخصص في الفكر الديني والفلسفي.

يذهب العديد من المتابعين لدعوات تجديد الخطاب الإسلامي، إلى أنّ المسألة تعود للتطور الذي حصل على صعيد الانفجار الثوري للعلم، والحضارة الغربية، ممّا شكّل صدمة جديَّة للعالمين العربيّ، والإسلامي، استدعت البحث عن سبل الخروج من مرحلة النكوص، والانزواء في الذات السكونية، إلى مرحلة من التجدد، ولو بترك الذات والالتحاق بنفس سير وخطوات التقدم الحضاري الذي قدَّمه الأنموذج الغربي.

وإذا كان الغرب قد مرَّ بمرحلة من الصراع الحاد مع التقليدية الرسمية للمؤسسة الكنسية، عبَّرت عنه استراتيجيات الإصلاح الديني، الذي قامت به"البروتستانتية" معتمدة على: الفصل بين الفرد والمؤسسة الدينية، بل والخطاب الديني الرسمي"اللاهوت الكنسي"، وإعادة إنتاج علاقة بين الفرد والنص التأسيسي، "الكتاب المقدس"، بشكل حُرٍ لا تتوسطه أية فروضات تفسيرية قسرية... ممّا يتيح الفرصة لتكريس العقل المنفلت من كل عِقال الضوابط؛ ليكون المرجعية الأولى والمطلقة في الفهم وتصدير الأحكام.

فهل على عالمنا العربي والإسلامي القيام بنفس الإصلاح في خلع التقليدية الرسمية للخطاب الديني؟

والمقصود من الخطاب هنا، هو مجموع النتائج، والصياغات المفاهيمية، والتعليمية، والعقائدية، التي كتبها المتخصصون المسلمون، والتي شكلت اتجاهاً عاماً، وكلياً للأطروحة الإسلامية، بسماتها، واتجاهاتها العامة، وسياقاتها، وبنية المعلومات المتعلقة بها، وتقاطعاتها مع أنظومات لخطابات أخرى، دينية، أو غير دينية. الأمر الذي يشكِّل تأسيساً للرؤية الإسلامية الخاصة، ومكوِّناتها الذهنية، وصياغات أهدافها، وتطلعاتها، وطبيعة حركتها، ولغتها، وآليات اشتغالها. بل وقد يطال الكلام حول الخطاب، ما هو أبلغ من البعد الفكري، والثقافي، والسلوكي، ليصل إلى المصدر المنتج لها؛ أعني: القرآن الكريم، والسنة الشريفة... ولو تحت عنوان تلبسهما ثوب المفردة اللغوية، البشرية، الداعية للتعامل معهما - حسب بعض الطروحات - بنفس الطريقة التي نتعامل فيها مع أي نص، أو خطابٍ بشري محدود ومتحيِّز، بفكّي الزمان، والمكان، وضرورات الأحوال، والنوازل، والمناسبات الخاصة.

وقد فات هذا الاتجاه أنَّ تحقيق الإصلاح، والتجديد الجدي، لا يتم إلا ضمن

إطار مرجعي خاص، وأنّ الضرورة التاريخية، أو الحضارية، إنّما تعكس مستوى الحاجة إلى ذاك الإصلاح والتجدد.

ثم إن الأنموذج الغربي المذكور، يؤكد على أنّ التجدد يحتاج لرفع الوصاية، والتوفر على الاستقلالية، والابتكار، وبذل كل جهدٍ ذاتيٍّ مبدع. أما أن يكون التجديد والإصلاح بانتقاء صورة حضارية ما، والتقيد الحرفي بها، فهو انتقال من سكونية جامدة، إلى سجن من التبعية السلبية الخانقة والمعُدمة.

وكلامنا هذا لا يعني تنكرنا لما أحدثته الصدمة الحضارية الغربية من شعور نفسي عميق، برغبة في التطور، إلا أنها رغبة اصطدمت بإمكانية حصولها، وتحققها الفعلي، مما أفرز لدى اتجاهات الوعي الإسلامي، وخطاباته، عودة حادّة إلى السلفية والتسلف باعتبارهما سبيلاً أوحداً لحفظ الدين، وتجديد العهد في صيانة هويته، أو ذهاباً إلى تغليب الواقع الطارئ على كل نص وهوية؛ بحيث تتحول الحداثة ومساراتها إلى ضابط وحاكم على الخطاب الديني في وصفه بالتقليدي، أو التجددي، وبالخرافي الجامد، أو الموضوعي المتجدد. أو اعتماداً لنهج توفيقي محافظ على عناوين المفاهيم، والأحكام، والموضوعات التي تشكل أسس الخطاب الديني؛ ليقدمها بلغة، وآليات معاصرة، ظناً منه أنه بذلك يدخل العصر دون المس بالمقدَّس الإسلامي الثابت.

ولقد تولد عن هذه الصدمة الحضارية ونزوع التجدد جملةً من القراءات والدراسات حول تجديد الخطاب الديني، أو أزمة العقل الإسلامي وتاريخية العقل الإسلامي، وإصلاح الفكر الإسلامي، ونقد الخطاب الإسلامي. وكلها تشي بمستوى الأزمة التي وصل إليها الخطاب، بما هو تعبير عن مأزقٍ مجتمعي، ومعرفي، وثقافي، وَسَمَ الواقع الحضاري للمسلمين بالانحطاط، وعقلهم بالاستقالة والتكلُّس. ذلك أن الخطاب أخذ يعي "عمق الأزمة في منطلقاته النظرية التي تحكم مختلف علومه التراثية؛ بسبب عجز هذه العلوم عن إنتاج معرفة معاصرة وفعَّالة"، ومواجهته لإشكاليات عميقة في تحديد مدى جدوائية الاجتهاد الفقهي والأصولي في حل المشكلات الاقتصادية القائمة على السوق الحرة، والمعاملات الربوية، والتفريق بين أحكام الاستثمار، والاستهلاك، أو الصياغة المجتمعية في تفاعل المشروع السياسي، والمشروع المجتمعي، أو التأسيس المفاهيمي لإطلاقية القواعد، والقوانين الإيمانية

والعقيدية، كما والناظم الأخلاقي، والسلوكي الديني، والنسبية التي يفرضها واقع الفلسفة، والفلسفات المضافة. الأمر الذي يؤدي إلى استتباع كل حركةِ تجديد إلى واحد من أنموذجين: إمّا الأنموذج التسلفي، أو الأنموذج الحداثوي. وقد تمَّ إعادة هذه الإشكاليات إلى مستويات من الأسباب :

المستوى الأول: تداولية الخطاب الإسلامي في منطلقاته وآلياته... والتي أعادها "أبو زيد" من حيث المنطلقات إلى قاعدتي : الحاكمية والنص، ومن حيث الآليات، إلى التوحيد بين الفكر والدين... وردّ الظواهر إلى مبدأ واحد، واعتماد سلطة التراث والسلف، والقطعية الذهنية، وإهدار البعد التاريخي.

المستوى الثاني: إلى اعتماد ما أطلق عليه "محمد أركون" اسم الظاهرة القرآنية، والتي حدثت في تجليها الأول بخطاب شفاهي وقع في زمان ومكان محددين، وبشرطيات من الإجابة على أحداث بعينها، محفوفة بعناصر لغوية، وثقافية، واجتماعية أنتجت مثل هذا الخطاب الذي عاد متبعوه لتدوينه بشكل مكتوب، تدَّخلت فيه جملة من المصالح والمبررات، لم يتم مراعاتها من قِبَل الباحثين. وبالتالي، فيمكننا الاستفادة من هذه الفرضية الأركونية، أن هذا القرآن ينبغي قراءته كتراث محكوم بنفس ما يمكن أن يكون به أي تراث آخر. وعلينا تجاوز كل توسطات الهوامش التي تابعته، لإعادة تجديد فهمه، كركيزة لخطاب تجديدي إسلامي مبني على منهجيات تطبيقية.

المستوى الثالث: وضع مطلب التجديد ضمن دوائر ثلاث:

أولها: العلاقة بالمدونة الأصولية الموروثة من حيث هي الشبكة التأويلية لاستكناه النص، وقراءته، ومعرفة ما هو الثابت مما ليس بثابت، وما هو الصالح لعالم اليوم مما ليس بصالح.

ثانيها: العلاقة بالعلوم التأويليّة الراهنة.

ثالثها: مقتضيات العصر الراهن التي وصلت بديناميكياتها إلى العولمة وضرورة الالتحاق بها .

المستوى الرابع: التجديد في بعض الآليات المنهجية، وهي عند الإمام شمس الدين شبه محصورة بمنهجيّة علم الأصول، مما يمكن أن يُحدث تبدّلا نوعياً في تصور دور الاجتهاد الديني.

وعند المشهد الثقافي الإيراني، الآليات، والأضلاع الهندسية للمعرفة الدينية، والتي يمكن أن تُحدث تبديلا حتى في طبيعة الهوية المعرفية، كما وإنها عند بعض التيارات المغاربية الانتقال من التتبع الاجتهادي التفصيلي، إلى بُعدٍ اجتهاديٍّ مقاصدي.

المستوى الخامس: استبدال البحث في ماهية الحقائق والأشياء للغوص في معرفة شبكة العلاقات القائمة بينها، واستنباش المدى الحيوي الذي تنطوي عليه.

المستوى السادس: البحث في نظام الفعالية الجارية في ساحة البحث المجتمعي والتي تتعلق، بحسب ما اكتشفه بعض الباحثين بثلاث قضايا رئيسية، هي: "المساواة، والمشاركة، والهوية". وإن مثل هذا البحث سيحتم علينا البحث في الإطار المعرفي لأنموذج إرشاديٍّ جديد يولِّد خطابا جديداً.

المستوى السابع: وهو الأنموذج الذي حفظ مركزية الله، كمقدَّس نهائي، ومقوِّم لأبعاد ثلاثية الأضلاع، هي: الدين/ الإنسان/ الكون، معتبراً أن حركية هذه الأضلاع في دائرتي الزمان والمكان تؤهل الخطاب الدخول في تجددات يقتضيها النص الذي يُفسِّر الزمن في حركة إحداثه كليات، وتفاصيل تتعلق بمكنون مضامينه، ويبقى مشدوداً نحو المقدَّس الذي هو في الأشياء وخارجها.

ونعتقد أن الإمام الخميني (قده)، كما أنَّ الإمام السيد موسى الصدر (أعاده الله سالماً) يمثلان مثل هذا الاتجاه في فهم عملية تجديد الخطاب بما هو عقلٌ ومعرفةٌ، وارتباطات مؤسسية، وشبكات اجتماعية وسياسية .

وإذا كان ممّا لا بدَّ منه إبداء وجهة نظر تجاه الموضوع، فنقول: إن إبراز عناصر الجدِّ في التجديد، شأنٌ تحوَّل إلى واقع تجاوز مرحلة الحديث عن المسوِّغات والمبررات، خاصة بعد دخول عامل تحوُّلي في مسار الحضور الإسلامي، ألا وهو قيام كيان دولة إسلامية في إيران، والمقاومة في لبنان، والانتفاضة في فلسطين، أخرجت الخطاب الإسلامي من حدود المبادرات الفردية المعزولة في عملية التطوير والتجدد، والاقتصار على ساحة التفاعل مع الجماعة، ليدخل الإسلام إلى حيزٍ من الحضور الحضاري الكوني، وليضع نفسه أمام نتيجتين لا ثالث لهما:

إما الفشل، وذلك بإنهاء الإنجاز، والتراجع عنه كلياً أو جزئياً عبر الالتحاق بالمنظومة الغربية التي تتربع على عرشها اليوم الولايات المتحدة الأمريكية بكل ما

تعنيه من ثقل سياسي، واقتصادي، وفني، وثقافي، وحضاري، أو استكمال تحقيق خطوات الإنجاز على كلّ تلك المستويات.

وهذا التحدي لم ينعكس على الخطاب الإسلامي الإيراني وحده، بل تداعت تجلياته عند كل شعوب العالم الإسلامي. ولقد استجلب هذا التحوّل أسئلة وإشكالات جديدة بسبب الثراء الإضافي الكمي والنوعي الذي أخذ يواجه الخطاب بإطراد متزايد.

وبسبب تشكل مبتنيات معرفية ومجتمعية جديدة، أقالت التفسير الخلدوني في مفهومه للعصبية القبلية عن مكانه، كما أقالت الخِيارات الافتراضية للاستشراق، والتي حكمت بجبرية سقوط التجربة في النسقية الغربية الحاكمة، لتفتح الباب أمام تأكيد الهوية كخيار يصنع نسقه المعاصر .

ولا أقصد بالهوية هنا المعنى المغلق والمحصور، ذلك أن ما من هوية فاعلة، إلا وتحمل ذاتياتها التي تقيم جدلية توليدية بين كل مناحي تقاسيمها، للتكامل عبر إخراج المكنون فيها، من مرحلة القابلية إلى مرحلة الفعلية القادرة على التلاقي مع موضوعات خارجها تتشابك معها لتنشأ علائق، ونسب، وارتباطات محددة.

فلا تعود المسألة في الخطاب الديني تقع عند تخوم العلاقة بين النص بما هو ذات، والواقع بما هو موضوع يشكله الآخر. فالذات صارت نصاً وموضوعاً يبني جدلية تكامله التوليدية، ويتقاطع في تشابكات مع الآخر، نصاً، وواقعاً، بجدلية حوارية تارة، وصراعية أخرى .

من هنا يمكن القول إنّ أي انزلاق للتجدّد في الخطاب الديني, يضع"الأناسة" كمركزية لبناء الدين، والإنسان، والعالم، هو سقوط في نتيجة إعلان انتهاء الإنجاز. مما يحتّم الحفاظ على مركزية التوحيد، "الله" كمصيغ لوحدة الجدليات التفريعية في بناءات الدين "النص والتجربة"، والإنسان والتاريخ والعالم. وهو أمرٌ أثبتت التجربة وفعاليات النتائج إمكانه، بشرط التوفر على عناصر الاستقلالية، والجدية، والإبداع الاجتهادي، والثقة بالنفس، والحرية في خوض غمار المعالجة.

وإني أغتنم الفرصة هنا للتأكيد على ضرورة وعي الخطاب لذاته، ولسرّ حركته، والتي تكمن بمفردات مفاهيمية مفتاحية من مثل الولاية في القراءة العقيدية، والسلوكية، والتشريعية، ونظام قيم العزة، والقوة في طلب مسار التحرير، والنهوض،

واستنزاف العدو، والاستقلالية في غربلة الملائم، وغير الملائم، لبناء الذات والكيان.

كما وأؤكد على ضرورة أن يستعيد النص حركيته أمام الجمود الذي أنتجته بعض المقولات الكلامية، والفلسفية، والتفسيرية، والفقهية، واستعادة مثل هذه الحيوية، تقضي عودة اللحمة بين العقل، بما هو تدبر وخبرة، وبين العمل بما هو اجتهاد في البناء، وجهادٌ في التحرير.

الإنسان والحقيقة الدينية
الأنا من الكوجيتو إلى الشهادة

كمال البكاري*



هل ثمة إمكانية لدى الدين والفلسفة لإعادة بناء المدنية المعاصرة انطلاقاً من إعادة فهم وموضعة مقولة الذات/الأنا على نحو يمكنها من استعادة الامتلاء والتحقق بوصفها غاية لا وسيلة؟ وما هو السبيل كي تستعيد الأنا/الذات مركزيتها في الكون؟ يجيب الباحث على ذلك من خلال التأمل في ضرورة التحول من الأنا الديكارتية الغائبة لحظة القول والتفكر إلى أنا الشهادة القائمة على علائقية يستحيل معها الانفكاك عن التفكير.. إذ يستحيل كونها وجوداً منعزلاً بذاته، بل هو وجود يكوِّن مسيرة وعي الأنا من خلال ربط الذات بالله.

* باحث من تونس.

منذ بداية القرن العشرين، قرن الافتتان بالكشوفات العلمية التي كانت تفوق الخيال في البعض منه. لقد انكبَّ إنسان هذا القرن على تفكيك شيفرات الكائن الحيّ والكون من حوله، باستقراء الجينات... إلخ؛ وتمكَّن من تحقيق نجاحات كبرى في تجريب الاستنساخ. وكانت نهايات القرن انفتاحاً على مرحلة جديدة وجدت الإنسانية نفسها أمام أسئلة كثيرة... منها ما يتعلق بالمدنية والعقل ومستقبل العلم، في ظلّ غياب إيطيقا جديدة وفلسفة ودين، من أجل إعادة ضبط استخدام العلم، والثورة التكنولوجية التي أنتجها، بما يجعله أداة لا أداة هدم (...)

هكذا يبدو العالم وهو يدشِّن الألفية الثالثة، مطالباً باستعادة الفلسفة والدين لبناء المدنية وفاقاً لنظام القيم، انطلاقاً من إعادة مفهمة الذات/ الأنا، وإعادة موضعتها بتنكُّرها على نحو آخر يمكنها من استعادة الامتلاء والتحقق، بوصفها غاية لا وسيلة. والسؤال هو: كيف تستعيد هذه الأنا/ الذات/ الإنسان موقعها المركزي في الكون؟ كيف تستعيد حضورها بعد أن غابت وأُعلن موتها في العصر الحديث الذي انبنى على أرضية الكوجيتو؟

ألـ"أفكِّر": من "الأنا"... إليها:

(...) تفيد الدراسات التي تتخذ من اللغة موضوعاً للبحث، بأن اللغة التي كان يُنظر لها بوصفها أداة اخترعها الإنسان للتعبير والتواصل مع الآخرين عبر توسُّطها، لا يليق بها أن تحصر مهمتها في وظيفة ساعي البريد، إذ هي "مؤسسة اجتماعية"(١) غير قابلة لأن تكون ملكاً للإنسان كفرد(...) ذلك أن الفرد يظهر إلى الوجود وينتظم تلقائياً ضمن هذه المؤسسة التي كانت قبل كونه وباقية بعد أفوله.

(...) تعدّ اللغة مؤسسة يخضع الإنسان لنظامها وتنطوي عليه، ويكون مجرّد مُشكلية من مُشكِلياتها أو حيثية من حيثياتها، خلخل المُسلمات والمُنطلقات التي كانت الذات/ الأنا في الـ"أفكِّر" تشيِّد عليها فلسفة الإنسان ورؤاه في علاقاته بذاته وبالله والوجود؛ وبدا أن هذه الذات المتمركزة هي غير جديرة بأن تكون لها المحورية، ولا يُمكنها أن تتمحور حتى حول ذاتها، إذ لا شيء - أصلاً- هو في ذاتها، وكل ما يستطيع هذا ألـ في _ ذاتها أن يكون هو ما يمكث في ألـ"برّاني"؛ ومع المناهج التي استخدمت في مجال الألسنيات والإناسة وبسيكولوجيا الأعماق (مع الفرويدية والفرويدية الجديدة)، تهافتت النظريات الكلاسيكية وما أسَّست له من مفاهيم...

لتختفي الذات بما تدّعيه من مركزية واقتدار وإرادة وحرية، فتتكشف حقيقتها؛ وحقيقة الأنا كما تبيّنها هذه الدراسات هي أنها مجرَّد قناع تختفي وراءه البنية والموروث بما فيه من أساطير[١]؛ وتتكشف الأنا في الـ"أفكِّر" بوصفها لا تفكِّر... بل يُفكَّر عنها ومن خلالها وحسب؛ فاللاوعي والحتمي يحكمانها ويظهران من خلالها على الرغم مما تدعيه من حضور يُمارس استبداداً ميتافيزيقياً.

(...) وتستند ميتافيزيقا الحضور هذه، في ألـ"أفكِّر"، إلى الأنا كحضور حاضر لذاته لا يطاله الشك ويعصى على أن تطاله يد الشيطان. إلا أن هذا الحضور الذي يتبدّى كما لو كان بسيطاً لا تعقيد ولا تركيب فيه، يحمل المفارقة[٢]، وبالنظر إلى الأنا التي ترتبط في حضورها بفعلها (الذي هو التفكير) في الآن الذي تمارس فيه الفعل، ينكشف استنادها إلى الغياب لا إلى الحضور[٣]. وذلك أن "الآن" كحضور هو في الوقت ذاته "الآن" كغياب، إذ إنه يستند إلى "آن" سابق وآخر، كما يستند إلى "آن" لاحق لم يتم بعد وآخر... وهكذا؛ فالحضور من ثمة هو إما حضور قد مضى، أو حضور لم يحصل بعد وما يزال طيَّ المستقبل. من هنا فإن الأنا في "الآن" هي في الحضور لا كالبسيط بل مركَّب من حضورين غائبين: حضور غاب في الماضي وآخر غائب في ثنايا المستقبل.

هكذا يتزحزح الإنسان/الذات/الأنا وتتهاوى مركزيته المُدّعية... بعد أن تبيَّن أنها موطئ خادع لقدم موغلة في الزلل، وانكشفت وهميتها وزيفها بمجرّد أن تناهشتها العلوم الإنسانية؛ وظهر أن الإنسان/ الذات لا يعدو أن يكون مجرَّد "مظهر من مظاهر اللغة"[٤]، وهو بنية لغوية من جهة الوعي كما من جهة اللاوعي (لا بوصفه لا لغة بل لغة لا مفكِّرة).

هذه الأنا تكون موجودة لحظة الامتلاء، وهي امتلاء في اللحظة التي تقول فيها: "أنا أشكّ/أنا أفكِّر/أنا..."؛ أما خارج لحظة القول/ فعل التفكُّر، فإن الأنا غائبة لا حضور لها، أو على الأقل، فارغة فراغ فؤاد أم موسى كما يُقال. باختصار يُمكننا القول، أو بالأحرى لا يُمكننا، إذ إن اللغة هي التي تقول: الأنا مظهر تختفي وراءه البنية والأسطورة واللاوعي وكل ما يكشف أن ألـEgo لا يُحيل إلى شيء سوى إلى نفسه كزائف، خصوصاً بعد أن أدرك الإنسان أنه "يفكِّر حيث لا يوجد ويوجد حيث لا يفكر" كما يقول جاك لاكان.

ألـ"أشهد": من الله إلى الأنا:

إذا كانت الآنا في ألـ أفكّر هي أنا محض تتأمل ذاتها، أي أنا تفكّر بمعزل عن، منطلقة في وعيها الذاتي أو "اوتعائها" منها إليها، فإن الأنا في ألـ أشهد هي أنا تتأمل ذاتها وتفكُّرها في الخارج، في البرّاني، فيما ليس إيهاً، وهي بذلك إذ تفكّر، فإنما تفكّر مع، وليس بمعزلٍ عن. تفكّر في الإطار العلائقي... في وجود هو أصلاً علائقي. ذلك أنها ليست لتوجد بلا علاقة، ولا يمكن أن تكون وجوداً محضاً، منعزلاً يكتفي بذاته.

في ألـ «أشهد» تكون مسيرة وعي الأنا بذاتها من الله إلى الأنا. تنطلق في هذا الوعي من نقطة قصوى في اليقين لتفعل... أي لتشهد عن رويّة، عن إرادة تامة وحرية كاملة أيضاً؛ وفعل ألـ «أشهد» هو فعلها الخاص لجهة كونه فعلها الذاتي الذي تقوم به كـ «أنا»، أو ذات فردية، آمنت بالله وملائكته وكتبه ورُسله وباليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشرّه، وهو فعل عام أيضاً لجهة كونه فعلاً يقوم به كل الأفراد الذين يؤمنون الإيمان نفسه (...).

على أن الانطلاق من الله إلى الأنا هو انطلاق من المُطلق إلى النسبي؛ ذلك أن النسبي لا يتحقق بذاته بل بغيره: أي بالواسطة، لا يُحقق وجوده كنسبيّ إلا من خلال الوجود المُطلق الذي هو موجده؛ وهنا تتجلى حقيقة الدين، والدّين من الآدميين هو كلّ من آمن بأنه نسبي يشهد بأن المُطلق هو الله، وبأنه في علاقة بالله والكون، بوصفه كائناً يعي كون ذاته في الكون. وهو يعي كون ذاته هذا "حين يندمج (كـ) كائن في الموجودات، بعبارة أخرى: حين يُصبح شيئاً أكثر من ذاته، أو حين يُصبح شيئاً غير ذاته وحسب، ويتخذ موقفاً من الغير، إذ هو لا يظهر للغير فحسب، بل يظهر لذاته كذلك" [١].

إذا كان "الوعي هو وعيٌ بشيءٍ ما"[٢]، ودائماً، فإن هذا الوعي بالذات لا يحصل إلا بالتوسط: بتوسط الآخر، الغير، الظواهر، العالم... أي أن الذات لا يتكوَّن لديها اوتعاء من لدنْها، بل بأن يتوسَّط الغير فتعي الأنا ذاتها مع الآخرين وفي العالم؛ وعليه فإن الأنا في عزلتها تبقى غُفلة بلا وعي وبلا معنى حتى تخرج من عزلتها، أي حتى تدخل العالم؛ وهي إذ تتخذ من أناها موضوعاً لتأملها وتفكّرها بمعزلٍ عن

العالم، فهي إنما تتلبّس بزعم لها مفاده أنها انوجاد ولذاته، بمعزلٍ عن الوجود الموجود بفعل ألـ"كن" الموجِد (...).

من الأنا إلى الإنسان:

تشارك الأنا، إذاً، الأنوات الأخرى في فعل ألـ أشهد مشاركة الجزئي في الكلي، وهي إذ تفعل، إنما تعرف نفسها بالمعية، أي تتعرَّف إليها من خلال انفتاحها على الآخرين في الإطار العلائقي: تتعرَّف إلى ذاتها فتحقق هويتها التي تتحدد بمقتضى دورها، ويكون دورها من خلال ارتباطها، في وجودها، بغيرها من الأنوات التي تستوي معها أمام موجِدها.

وفعل ألـ «أشهد» ترجمة لوعي بالارتباط، والتزام بما يترتب عنه من التزام تجاه الله والجماعة والعالم؛ على أن هذا الالتزام هو التزام تجاه الذات التي لا تحقق امتلاءها إلا في إطار هذا الالتزام، فهي تشهد... وفي الشهادة يقين وتحقق واغتناء: يقين بأنها موجودة وجوداً غائياً وليس عبثياً، وتحقق يتمّ بامتلاك القيمة التي تنتج عن الدور المنوط بعهدتها، واغتناء يزداد كلّما تقدّمت الأنا في اكتشافها لشروط قواها، بتعليق وعيها بذاتها من خلال علاقتها بالغير، التي تتموضع داخل حدود التجربة الجماعية في الكون: ووعي الذات - كما أسلفنا - ليس وعياً بالذات المفكِّرة على الطريقة الديكارتية، بل "وعيٌ بذات مُتفاعلة مع العالم ومندمجة في محيطها المُجتمعيّ" (1)، فاعلة فيه ومُنفعلة به(...).

انطلاقاً من الشهادة بوحدانية الله ومن امتلاكها، من ثمَّ، وعياً بذاتها، تمتلك الأنا استقلاليتها وحريتها ومن ثمة مسؤوليتها عن أفعالها وما يترتب عنها؛ فهي حرّة ما دام في إمكانها أن تختار بين الإيمان واللاإيمان: بين أن تشهد أو لا تشهد، فهذه الأنا/ الذات (الإنسان) هي مسؤولة بحكم قدرتها على التفكير والتعقُّل والتمييز، وبناءً على هذه القدرة بالذات كانت الأنا مخصوصة بالشريعة التي تقرّ لها بحرية الاختيار بين أن تؤمن أو لا تؤمن(...)

وعلى هذا النحو، إن الأنا في الـ أشهد قمينة بمركزيتها وسيادتها على الطبيعة، وهي مُستخلفة في الأرض، لذا عليها أن تكون في مستوى الأمانة التي اختارت حملها، طريقها إلى ذلك تمثل صفات الله والعمل بمقتضى هذا التمثُّل.

الهوامش:

(١) ذلك ما توصل إليه الألسنيون وعلى رأسهم "فرديناند دو سوسور" من خلال أبحاثه في علم اللغة.

(١) لا يختلف البنويون وما بعدهم حول هذه المسألة التي كانت الفرويدية وما بعدها من السبّاقين إلى القول: إن اللاوعي هو المتحكّم بالتاريخ الفردي كما الجماعي... هذا المتحكّم يُسمّيه "كلود- ليفي ستروس" البنية الأسطورية.

(٢) انظر:"ميجان الرويلي" : قضايا نقدية ما بعد البنوية، الرياض- ١٩٩٦.

(٣) كمال البكّاري: الاختلاف شرط إمكان كل معنى، نهار الكتب، العدد السابع ١٩٩٧.

(٤) يرى أن الإنسان لا وعي له ولا إرادة ولا حرية، وهو مجرد تمظهر للغة... لذلك توجَّب إعلان موته.

(١) محمد عزيز الحبابي: من الكائن إلى الشخص، مصر، دار المعارف،١٩٦٢.

(٢) هذا ما ذهبت إليه الخيمياء (هوسرل) وعلم النفس الخيميائي.

(٣) محمد وقيدي: جرأة الموقف الفلسفي، المغرب، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.

قراءات ونقود



■ العلم بين التاريخ والفلسفة والدين

قراءة مصطفى العدوي

■ مقاربات في فلسفة الدين

قراءة غسان طه

■ الإنسان من عصور التضليل إلى زمن القيام

قراءة د.علي الشامي

■ إيقاظ النائمين

قراءة محمد خنساري

العلم بين التاريخ والفلسفة والدين: مراجعة وتقييم

قراءة الدكتور مصطفى محمد العدوي*



تشكل القراءات التالية، محاولة فريدة للوقوف على حقيقة "العلم"، انطلاقاً من العلاقات الإشكالية التي تربطه بالتاريخ، والفلسفة، والدين. وبالتالي تتجلّى فرادة هذه القراءات في سعة الدائرة الموسوعية، التي تحاول الأخذ منها في سبيل إنتاج رؤية تقارب الشمول، من خلال العودة إلى أحد عشر مؤلَّفاً يتناول موضوع "العلم"، لتجيب على أبرز التساؤلات والإشكاليات الدائرة حوله.

* باحث من سوريا وأستاذ في جامعة دمشق.

تحاول الكتب المراجعة الإجابة عن أسئلة غاية في الأهمية؛ مثل: ما هو العلم؟ كيف نشأ وتطور؟ ما هو هدف العلم؟ وما هي آلياته وقوانينه؟ ما علاقته مع كل مِن التاريخ والفلسفة والدين؟ ولماذا يظهر في مجتمع ويخبو في مجتمع آخر؟ هل تلعب العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دوراً في ذلك؟ ولماذا كان العلم منذ خمسة قرون مضت في ذروة تطوره في البلدان الإسلامية والصين, ثم انحدر بشكل مريع، لتحمل أوروبا والغرب مشعله، وتنطلق به قدماً؟

تساؤلات عديدة، وأفكار عميقة، تصدَّت لها الكتب التالية:

١- العلم في منظوره الجديد. روبرت م. أغروس وجورج . ستانسيون- ترجمة: د. كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة- الكويت، رقم ١٣٤، شباط (فبراير) ١٩٨٩م، ص ٢٢٤ .

٢- العلم والمشتغلون بالبحث العلمي. د. جون ب. ديكنسون، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، سلسلة عالم المعرفة - الكويت، رقم ١١٢، نيسان (أبريل) ١٩٨٧، ص ٣٦٠ .

٣- التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان. د.عبد المحسن صالح، الطبعة الثانية، سلسلة عالم المعرفة- الكويت، رقم ٤٨، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٤، ص ٢٨٠.

٤- عندما تغير العالم. جيمس بيرك، ترجمة. ليلى الجبالي، م. شوقي جلال، عالم المعرفة- الكويت، رقم . ١٨٥ أيار(مايو) ١٩٩٤، ص ٤٦٤ .

٥- بنية الثورات العلمية. توماس كون، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة- الكويت _ رقم ١٦٨، كانون أول (ديسمبر) ١٩٩٢م، ص ٣٨٢.

٦- ظاهرة العلم الحديث (دراسة تحليلية وتاريخية). د.عبد الله العمر، عالم المعرفة- الكويت- رقم ٦٩، أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣ م، ص ٢٩٦ .

٧- فجر العلم الحديث (الإسلام _ الصين _ العرب). توبي أ. هاف، ترجمة: د. أحمد صبحي، عالم المعرفة، ج١ و ج٢ _ الكويت رقم ٢١٩-٢٢٠، (مارس) آذار، (أبريل) نيسان، ١٩٩٧م، ص ٥٢٤.

٨- مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام. د. أحمد سليم سعيدان، عالم المعرفة- الكويت، رقم ١٣١، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٨م، ص ٢١٧ .

٩- نشأة الفلسفة العلمية. هانز ريشنباخ، ترجمة: د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م، ص ٢٨٤ .

١٠- الاستقراء والحدس في التفكير العلمي. بيتر مدور، ترجمة: د. بلال الجيوسي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٢م، ص ٧٥ .

١١- المعقولية في العلم الحديث. روبرت بلانشيه، ترجمة: د. عادل العوا، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١م، ص ١٣٦ .

إذاً لدينا أحد عشر كتاباً، يتناول هذه الموضوعات، ويحاول الإجابة عنها. ولأجل الإحاطة بكافة عناصر الموضوع، لا بدَّ من حصره في بضعة نقاط، وانطلاقاً من ذلك، ولتبسيط أسس البحث، نصنِّفه في سبعة أجزاء:

١- تعريف العلم:

ليس من السهل إعطاء جواب شاف عن هذا السؤال، فقد اختلف تعريف الناس للعلم على مر العصور. كما اختلفت مفاهيمه وقيَمَه عندهم، علماء وعامة على حد سواء. وإنّ من موضوعات البحث الشيقة تتبع تعريف العلم عند فلاسفة الإغريق، والعرب، وفلاسفة عصر النهضة الأوروبية، ولكن تلك التعريفات كلاسيكية تراثية لا تحدد معنى ما نفهمه بالعلم، (Science) أنّ هناك علوماً محددة؛ كالفيزياء، والكيمياء، ونستطيع تعريفها وتمييزها حسب موضوعاتها وحقولها الخاصة والعامة. فهل العلم هو مجموعة المعارف التي تشملها هذه العلوم مجتمعة؟ إن قبولنا هذا التعريف للعلم يُخرِج من نطاقه دراسات قيمة؛ كالتاريخ، وفِقه اللغة، والنقد الأدبي، فلفظة (العلم) العربية لا تزال مشبعة بالمعنى الأرسطي لها، ومن ثم فهي لا تقابل كلمة (Science) الإنكليزية تمام المقابلة. ولكن المشكلة في اختلاف مناهج البحث فيها يطلق عليه (العلوم الأدبية)، كالأدب، والإنسانيات، و "العلوم العلمية "، كالفيزياء، والرياضيات، فما هو العلم؟

يطرح الدكتور سعيدان التعريف التالي: "العلم هو كل بحث عن الحقيقة يجري منزَّهاً عن الأهواء والأغراض، ويعرض الحقيقة ناصعة صادقة مصفّاة من كل زيف أو قناع؛ فهو مجموعة المعارف التي تنجم عن هذا الضرب من البحث في جمع الحقائق". لكن ما يُؤخذ على هذا التعريف، الخلط بين نتائج البحث التجريبي

المضبوط للعلوم الفيزيائية والرياضية التي تتسم بالدقة الشديدة؛ لعدم العوامل الإنسانية في التجربة (الرغبات، الطموحات، الأيديولوجيات).

أما العلوم النظرية المطبّقة في مجال الإنسانيات، فيشوبها الكثير من التحيّز، والتجني، وفقدان الموضوعية، والدقة، والحياد، بسبب تدّخل العوامل الإنسانية في التجربة. ثم يورد الباحث تعريفاً آخر، يقول: "إن العلم هو مجموعة المعارف الإنسانية التي من شأنها أن تساعد على زيادة رفاهية الإنسان، أو أن تساعده في صراعه في معركة تنازع البقاء وبقاء الأصلح".

هذا التعريف يتعارض مع كشوف واختراعات بشرية لم يكن الهدف منها رفاهية الإنسان وسعادته، ومساعدته في البقاء؛ مثل اختراع أسلحة الدمار الشامل، والمخدرات، والهندسة الوراثية، وسواها، فالعبرة ليست بالاختراع فقط؛ إنما بالتطبيق. إن العلم في جوهره عمل وبحث واكتشاف، يرمي لإشباع الفضول والرغبة في المعرفة، ويمكّن الإنسان من التنبؤ، ورصد الظاهرات، ومحاولة تفسيرها من خلال إدراك أسبابها، وعللها، وسيرورتها، والعوامل الداخلة في تركيبها، والعناصر التي تنطوي عليها، وفهم قوانينها لهدف السيطرة عليها وإدراجها في إطار ما يسعد الناس جميعاً دون تفريق، والارتقاء بكل قواهم نحو الأفضل والأرقى والأجمل والأعظم.

لا شك أن تعريف العلم قد تطور منذ الحضارات السامية القديمة، من البابليين والأشوريين، ومنه إلى الإغريق، فالمسلمين، حتى العصر الأوروبي- الغربي المعاصر. وقد شهد التعريف صقلاً، وإعادة نظر، في كل حقبة تاريخية، مما يؤكد على مرونة وشفافية هذا المصطلح، والأرجح عند غالبية العلماء عدم التوقف عن إعطاء تعريفات جديدة.

٢- تاريخ العلم:

إن العلم ظاهرة (تاريخية) بمعنى اعتمادها على عوامل، وعناصر، وأسس تاريخية معينة، قادت لظهوره ونشأته الأولى، ورغم أن أكثر الكتب المراجعة لا تعود بدراستها إلى الشعوب الشرقية القديمة، وتبدأ دراستها منذ الإغريق الأوائل، وكأن الشعوب الشرقية تلك (من عرب وهنود وفرس وسومريين وأكاديين) لا دخل لهم في نشأة ظاهرة العلم، وكأن منابع العلم لا تصدر إلا عن الغربيين (إغريق في القدم،

وأوروبيين في العصر الحديث)، مع أن الظاهرة إنسانية بعمومها، وشمولها، وانتشارها بين كافة شعوب العالم في كل زمان ومكان. فالنظرة التي يأخذ بها الأوروبيون يغلب عليها العنصرية والتمييز. والأصح تشبيه العلم بشعلة متقدة ملتهبة تُسلَّم من يد إلى يد، ومن شعب إلى شعب. وهذا ما يتناقض مع ما ذهب إليه د. عبد الله العمر الذي يقول: "يعتبر تقدم العلم وإدراج البحث فيه ركيزة أساسية في تطور الحضارة الغربية، وتعدد مظاهر الإنجازات فيها. ويمكن القول بصورة عامة: إن العلم الحديث الذي أرسيت أسسه في الفترة ما بين (١٤٥٠-١٧٠٠ م)، هو خلاصة جهود المفكرين في الغرب وقمة أبحاثهم".

لتوضيح علاقة العلم بالتاريخ، لا بدَّ من تناول نظرتين لفهم وتفسير العالم، والطبيعة، والكون، والإنسان، في النظرة الأولى، والتي يمكن أن نطلق عليها النظرة القديمة، والثانية هي النظرة الحديثة، وسوف نلاحظ أن هناك أيضاً نظرة معاصرة للعلم.

النظرة القديمة كانت عبارة عن تحالف بين فلسفة أرسطو وعلومه، ونظام بطليموس العلمي مع الكنيسة المسيحية الكاثوليكية، هذا الثالوث العظيم، هو الذي شكَّل النظام المعرفي - العلمي سواءً بالنسبة للطبيعة والكون، أم فيما يخص الإنسان بمختلف جوانبه وخصائصه، وما يتصل بالعلوم الأخرى كالبيولوجيا والفيزياء والكيمياء إلخ.

دونك مثلاً على ذلك يكمن في نظرية فلكية قديمة، فماذا كانت الفكرة السائدة حول نظام المجموعة الشمسية عندما جاء كوبرنيكوس، وطرح لأول مرة نظريته التي تقول بأن مركز المجموعة الشمسية ليس الأرض، كما كان سائداً عند بطليموس، وإنما الشمس هي المركز، وانظر إلى نظرية أرسطو في الطبيعة وأفكاره حولها، حيث كانت النظرة الأرسطية إلى الطبيعة تفسِّر سقوط الحجر من أعلى إلى أسفل. على أن له ميلاً طبيعياً للاتجاه نحو الأرض، وأن الأجسام المادية جميعها تميل إلى السقوط باتجاه الأرض؛ لأن الأرض ثابتة، وهي مركز الكون كله. وهذا يتناقض مع نظرية نيوتن في الجاذبية الأرضية، والتي تندرج تحت النظرة الحديثة للعلم. إذا كان هذا النظام المتماسك والمتحد بين فلسفة أرسطو، وعلم بطليموس، والكنيسة الكاثوليكية، كان بمثل هذه القوة، فكيف تحطم على أيدي أصحاب النظرة الحديثة

من نيوتن وكبلر وكوبرنيكوس وغيرهم؟ يذهب د. عبد الله العمر إلى أن ثمة عوامل فكرية، واجتماعية، وديناميه تطورية، في نشأة العلم الحديث، والقضاء على النظرة القديمة، وبكل مكنوناتها. أما العوامل الفكرية، فتتصل بأثر الرياضيات. ذلك أن نظام الفلك البطليمي يعتمد على أسس فيزيائية، وكيميائية، وفلسفية، وقبل كل شيء رياضية، وقد حاربها كوبرنيكوس بدراسة مواقع النجوم، والتعمق المعرفي في علم الفلك. ووضح المعادلات الرياضية للحركة، وانتهاج المسلك العلمي والتجريبي، كما دعا إليها دافنشي وروّاد النهضة. أما أثر النزعة الإنسانية في ظهور العلم الحديث، فتشمل أموراً كثيرة، من بينها تهافت فكرة الإمبراطورية المقدّسة، وحلول فكرة اللامركزية محلّها في مسيرة التاريخ البشري، وأعمال ميكيافيللي في كتابه (مقالة العقد الأول لليفي)، وكتاب جاليليو المعروف (حوار حول أنظمة العالم العظيم) ،ودور بوركهات، وعصر النهضة في التطور النفسي والذهني الجديد، ودراسات كل من أفلاطون، وأفلوطين، وأبيكتيتوس، وديوجين، وبلوتارك، وأرخميدس، وهيرو، وما استتبع ذلك من أثر القيم الفكرية الجديدة للنزعة الإنسانية إبّان عصر النهضة، وعلى ما يشير إلى ذلك كأفكار الكلاسيكية الأولى، وخاصة الإغريقية-الرومانية القديمة، وبعد أن أسقطتها المسيحية كمنهل من مناهل الفكر والقيم والأخلاق، وحركة الترجمة من اللغات الإغريقية واللاتينية إلى اللغات الأوروبية حديثة النشأة، سواء الإيطالية أم الفرنسية أم الإنكليزية، لقاء هذا العمل الجليل إلى إعادة النظر في كل مجالات الحياة، والأسس التي تقوم عليها. هناك أيضاً الاهتمام بعلم (التنجيم الصحيح) لقراءة الطالع والمستقبل، والذي أتى عفواًبالبحث العلمي الدقيق في حركة الأفلاك وعلم النجوم ومواضعها. كما لعبت مناهج التعليم دوراً فعّالاً في تطور العلم؛ فقد كانت المناهج تنحو صوب تدريس العلوم التقليدية التي كانت شائعة آنذاك؛ مثل علم الحساب، والهندسة، وعلم التنجيم، واللغات الكلاسيكية، وكانت المناهج الدراسية يغلب عليها طابع الشروح والتفاسير التي تهدف للحفظ والتكرار، وليس للإبداع والابتكار، وهذا ما ساعد أصحاب النزعة الإنسانية بالمناداة بشق طرق جديدة وأساليب مبتكرة في تناول العلم، وفهمه، وتفسيره. استطاعت النزعة الإنسانية أن تعيد الاعتبار للإنسان، وكرامته، وحريته، ومكانته في الكون، ونلاحظ ذلك عند بترارك والإنسانيين الذين دفعوا بالفنون،

والآداب، والفلسفة، والشعر، والقيم، والأخلاق نحو مستويات جديدة في الاعتبار.
أما عن أثر العوامل الاجتماعية في نشأة العلم، فتنصرف باتجاه التفسير الاقتصادي لتطور العلم، فقد انطوت النظرة القديمة للعلم في عالم إقطاعي يسيطر فيه حفنة من الإقطاعيين على كل مناحي الحياة، أما النظرة الجديدة، فارتبطت بنهضة الرأسمالية كنظام سياسي يبحث عن الثروات، والأسواق، والسيطرة، وبرزت البرجوازية كطبقة مستنيرة تروِّج لقيمها وأساليبها، ولتدفن النظام القديم، وتحل محله، سواءً في إشاعة التجارة العالمية، وأهمية المال والثراء في دفع عجلة العلم نحو الارتقاء والتقدم.

إن المال والثروة المتجمعة من المستعمرات فيما وراء البحار ساهما في صعود نجم الصناعة والتكنولوجيا والتقنية إلى أرقى مستوى، فها هم الأثرياء يلاحظون أثر قيمة العلم في إسعادهم، وتحقيق سيطرتهم، فبناء السفن، وإقامة المصانع والمعامل، وتشجيع الحرف، والأعمال المختلفة، يحتاج لفهم قوانين، وقواعد، وأسس العلم الذي تقوم عليه، وتضبط شؤونه كل هذه العوامل التاريخية التي ساهمت في تغيير النظرة القديمة إلى الحديثة، وفي نشأة العلم الحديث، يمكن اعتبارها جزءاً يسيراً مما أطلق عليه توماس كون بـ (الأنموذج الإرشادي)، وانتقال العلم من نظرة إلى أخرى، أو أنموذج لآخر، يطوي في مكنوناته مجمل العوامل التي يمكن أن تقلبه إلى ضده أو نقيضه.

وهناك نقطة مهمة وهي إشارة د. عبد الله العمر بضرورة إقامة أقسام في بعض الكليات الجامعية لتاريخ العلم، وفلسفة العلم، ومناهج العلوم، وربما يرجع الضعف المعرفي العلمي لدى الكثير من الدارسين إلى عدم التبصّر بهذه الآليات، والعوامل المُنشئة للعلم.

٣- فلسفة العلم:

يغلب على الفلسفة أن تكون تأملاً نظرياً في كل شيء، فهناك الفلسفة العامة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة المجتمع، وفلسفة التربية، وفلسفة العلم، فالفلسفة هي الإطار النظري التأملي التي تضع رأيها حول أية قضية، ففلسفة التربية مثلاً هي: مجموعة التأملات النظرية العميقة حول قضية التربية، منذ الفلاسفة الإغريق في القدم، حتى وقتنا الحالي، ونظريات هؤلاء الفلاسفة حول طبيعة التربية، تعريفها،

أسسها، العوامل المؤثرة فيها، قواعدها، وكيف تكون مجدية وفعالة مثمرة، فهي بذلك تعتمد على الفكر والمنطق والعقل، وتضع بناءها الشامخ حول كافة المشكلات والمسائل التي تحتاج إلى تحليل، وتفسير، وفهم. ولكن هل يمكن اعتبار الفلسفة علم؟ وهل الفلسفة هي التي تنظر للعلم، أم العلم هو الذي ينظر لها؟ هنا ينقسم الفلاسفة إلى ثلاث شُعَب، والقسم الأول مجرَّد نظر، أو رأي، أو فكر يحتاج للتأكيد، وللقبول، أو النفي، والقسم الثالث يذهب للاعتراف بأن في الفلسفة جوانب تنطوي على العلم، وجوانب نظرية بحتة. إلا أن الفيلسوف "هانز ريشنباخ" يعتقد أن التأمل النظري الفلسفي مرحلة عابرة، تحدث عندما تثار المشكلات الفلسفية، وتنطوي على نظرية علمية متفقة مع قوانين العلم. هذا الاتجاه يود أن يثبت أنه قد انبثقت من هذا الأصل (الفلسفي) فلسفة علمية، وجدت في علوم عصرنا أداة لحل تلك المشكلات التي لم تكن في العهود الماضية إلا موضوعاً للتخمين. فقد انتقلت الفلسفة من مرحلة التأمل النظري إلى مرحلة العلم: إن تطور العلم وبزوغه على أشده ليس ثمرة العوامل التاريخية فحسب، بل إن العوامل الفلسفية لعبت دوراً لا يُستهان به في عملية انقلاب النظريات، فلقد كان طلاب الفلسفة، والدارسون على علم بأن الفلسفة التي انصهرت فيها آراء الفكر الديني المسيحي مع الفلسفة اليونانية في مطلع العصر الوسيط، قد تمثلت في تيار فكري تغلب عليه الصبغة الأفلاطونية, أو الأفلاطونية المحدثة؛ إذ كان كل المفكرين البارزين آنذاك يميلون إلى التعبير عن مذاهبهم المفضلة حول الفيض، والتطور، بوحي من فكرة العدد, وهي فكرة ترجع إلى أفلاطون، حين ذهب في محاورته (بارمنيدس) إلى أن التعدد أو الكثرة قد خرجت بالضرورة عن الوحدة بفعل عملية رياضية. حتى بعد أن طغت أفكار أرسطو تيارات الفكر في القرن الثالث عشر، فإن ذلك لم يجتث معالم الفلسفة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، التي ظهرت في مطلع العصر الوسيط. صحيح أن أثرها في الفكر قد انحسر إلى حد بعيد بعد أن طغت أفكار أرسطو وشاعت، ولكنها ظلت على الرغم من ذلك تستهوي كل الرافضين لفلسفة أرسطو، وكل المنشقين عن الفلسفة المشائية (أتباع أرسطو).

لقد كان الاهتمام العلمي عند روجر بيكون، وليوناردو دافنشي، ونيقولا داكوسا، وبرونو وغيرهم، حصيلة تيار فكري فلسفي رياضي فيثاغوري ظاهر للعيان، ويصب

ذلك في النظرة الحديثة للعلم، بالانتقال من أرسطو إلى أفلاطون، لماذا؟ لنوضح السبب: إن أنصار التيار الأرسطي التقليدي المتطرف، قد قللوا من قيمة الرياضيات. فالكم أرسطياً يشكّل واحداً من المتحولات (المقولات) العشر. والرياضيات تحتل مركزاً متوسطاً بين الفيزياء والميتافيزيقا؛ أي بين علم الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والطبيعة بأسرها في المذهب الأرسطي تفصح عن جانب كيفي، بالإضافة للجانب الكمي: لذا فإن الوسيلة إلى أرفع أشكال المعرفة تكمن في المنطق، لا في الرياضيات، بَيدَ أن المذهب الأفلاطوني يفسِّر العالم على نحو رياضي، فالكون عنده هندسي الطابع، ويكوِّن اتساقاً وجمالاً. الآن، إذا جمعنا الخيوط نقول: العامل النفسي الأول هو الانتقال من مذهب أرسطو ومضامينه، إلى مذهب أفلاطون ومكوناته، والعامل الفلسفي الثاني، هو الانتقال من دراسة الكيف، والمنطق، إلى الاهتمام بالكم، والمنطق الرياضي. والعامل الفلسفي الثالث، هو النظر إلى فلسفة الكون، والطبيعة، والإنسان، من الفوضى، والتخبط، والاضطراب النسبي، إلى الانتظام، والاتساق، والجمال الكلي. وهذا يفسر انضمام مروجي العلم تحت لواء أفلاطون وفيثاغورث في كتاب هانز ريشنباخ ,(Hans Reichenbach) الموسوم بـ : "نشأة الفلسفة العلمية" (The Rise of scientific Philosophy). (١٩٥١) يقوم هذا الفيلسوف برصد لبعض الفلسفات ومقارنتها بنتائج العلم الحديث؛ وحيث إنه من أتباع الوضعية الجديدة (أو الوضعية التجريبية)، فإنه يُسلِّط أضواء بعض الجوانب الفلسفية على بعض القوانين العلمية، ليصل إلى أن الفلسفة والعلم شيء واحد أو مشترك، فيقارن بعض مسائل الفلسفة مثل: طبيعة الهندسة، الزمان، قوانين الطبيعة، الذرات، التطور، وسواها مع فلسفته الأثيرة (الوضعية الجديدة)، ومع "كانت" والفلاسفة التجريبيين، ليصدمنا في النهاية بهذا الاتفاق المذهل. وفي الحق تنطوي هذه الفلسفة على بعض العيوب الفاضحة منها:

أولاً: إن هيكل وبنية العلوم لا تتوقف عن التطور، حتى أقارنها مع فلسفة ثابتة محددة.

ثانياً: الكتاب وضع في الخمسينيات من هذا القرن، والعلم بعده تضاعف مرات عدة.

ثالثاً: حتى تتسق الفلسفة العلمية مع نفسها، لا بدَّ لها أن تتوافق مع أحداث

النتائج العلمية، وأخطر الأخطاء التي يمكن أن ترتكب، إمَّا ليُّ عنق الفلسفة حتى تتفق مع العلم، أو ليُّ رقبة النتائج العلمية حتى تتفق مع عناصر الفلسفة العلمية.

هنا يبرز لنا تساؤل في غاية الأهمية، وهو: إذا اختلفت نتائج العلم مع فلسفة ما، فبماذا نأخذ؟ هل ننحاز إلى جانب الفلسفة، أم ننخرط مع أنصار نتائج العلم؟ وكذلك الأمر إذا تناقضت نتائج العلم الحديث الدقيقة مع سياسة ما، أخلاق ما، أيديولوجيات ما، تربية ما، دين ما، فبماذا نأخذ؟ وماذا ندع؟ أسئلة ملحَّة ندع الجواب عنها للأجيال القادمة، فهي تعرف ما يناسبها وما لا يناسبها، بيد أن الغرب أخذ موقفاً لصالح العلم ضد الدين، عندما حدث الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية، وعلوم الفلك، حول مسألة مكاننا في الكون، أنحن المركز أم المحيط؟

والسؤال الثاني: ماذا يعني أن تتفق فلسفة ما مع نتائج العلم الحديث أو تختلف؟ ذلك أن الفلسفة عبارة عن بناء فكري متكامل الأجزاء، متسق الوظائف والأهداف. حتى تكون الفلسفة منسجمة مع العلم، لا بدَّ أن تتقاطع معه في كل المسائل والطروحات المعنية، فكيف يتم ذلك؟ على سبيل المثال، الفلسفة الماركسية، أو الوجودية، أو الفرويدية، فلسفات ونظريات فكرية كبيرة، كيف أدرس توافقها أو تناقضها مع نتائج العلم الحديث؟ إنك عندما تقارن، لا بدَّ أن توازن بين شيئين من نفس الجنس، والنوع، والمحتوى، هذا يقود إلى استحالة المقارنة بين الفلسفة والعلم لاختلاف طبيعتهما وجوهرهما، ومن البديهي أن الفلسفة تنطوي على مقولات وقضايا تتصل بالأخلاق، والسياسة، والتربية إلخ، أما العلم، فإنه يتعامل مع المفاهيم، والتعاريف الدقيقة، ويتحدث بلغة الكم، والقانون، والضبط، ولإجراء المقارنة، لا بدَّ لك من تحويل عناصر فلسفة ما إلى مفاهيم دقيقة، ومكونات مضبوطة قابلة للقياس، والتجريب، والملاحظة، وهذا أمر شبه مستحيل؛ لكون المذهب الفلسفي إطار فضفاض، واسع الأرجاء، مترامي الأطراف، غير محدد، يصعب تحويله إلى فرضيات قابلة للصياغة الكمية، أو للتجريب، أو للملاحظة. عند هذه النقطة نجد أنفسنا أمام مفارقة يصعب حلها أو تجاوزها، فإذا انهارت الفلسفة الماركسية في الواقع التطبيقي في بعض الدول، وذهب البعض للقول بأن سقوطها ناتج عن التطبيق السيء، والممارسة الخاطئة، والبعض الآخر يستنتج أن هذا الانهيار

حدث بسبب النظرية الفلسفية نفسها، والبعض الثالث يذهب باستدلاله إلى آن الانهيار هو للنظرية والتطبيق معاً. والفلسفات المعاصرة تحاول جهدها أن ترتبط وتتساوى مع مذاهب العلم الحديث، ومن هذه الفلسفات الحديثة، الفلسفة الوضعية الجديدة (أو التجريبية)، وكذلك مؤلفان (براتراند رسل) في المنطق الرياضي، وأغلبية الفلاسفة الإنكليز المعاصرين، ومن تتلمذ على أيديهم مثل، (زكي نجيب محمود)، وأشياعه في الفكر الفلسفي العربي، ويذكر الفيلسوف ريشنباخ في فصول له عن التطور ونظرية داروين، في إبان كتابة مؤلفه، أن بعض الأقسام العلمية في الولايات المتحدة لا تقبل نظرية داروين فيها.

٤- العلم والمجتمع:

إن العلم مثل أي كائن حي يحتاج حتى يلد وينمو وينضج، إلى المناخ الملائم، والأجواء المناسبة، فرغم أنه لكل بلد ومجتمع علمه الخاص، إلا أن العلم الحديث بالتحديد يكاد يكون بضاعة غربية صرفة، فلماذا ولد العلم وشاع في المجتمع الغربي على وجه الخصوص؟ هناك عدة اعتبارات لهذا الأمر، فالعلم بوصفه ظاهرة اجتماعية، لا بدَّ أن تتضافر مجموعة من العوامل الاجتماعية، فعلى سبيل المثال، المجتمع الإنكليزي أول مجتمع في العالم الحديث يحقق الديمقراطية، فيسارع إلى قطع رأس ملكه المستبد، وإنشاء حكومة ديمقراطية حرة لكل الأفراد لإنجاز الصالح العام. ومن بين العوامل الأخرى يذكر (جيمس بيرك) في كتابه (عندما تغيرالعالم) عن نشأة العلم في إنكلترا، والمناخ السيء، وانتشار الأوبئة، وتحولات الطقس الدورية للأحوال الجوية في القرن السابع عشر، لكن الأحوال المناخية في إنكلترا أحدثت تغييراً شاملاً ساعد على تغيير المجتمع الغربي من خلال الهيكل الاجتماعي الإنكليزي الفريد. فقد كان المجتمع الإنكليزي بصفة عامة مجتمعاً مستقراً؛ إذ بعد ستين عاماً من انتهاء الثورة الأهلية الوحيدة التي شهدتها إنكلترا، وعلى الرغم من عودة الملكية، فإنكلترا الحديثة لم تعد بلداً إقطاعياً كما قبل ذلك، وخضع العرش لسيادة البرلمان, وثروة الحكومة الجمهورية برئاسة (كرومويل).

صحيح أن الملك هو الذي كان يعيِّن الوزراء، لكن البرلمان الإنكليزي لا بدَّ أن يوافق، وكذا السلطة العليا للقانون العام. فالضرائب يقررها الشعب والحكومة المركزية، والحرب الأهلية أتت على الإقطاع وأسوار المدن.

ولم يكن العامل الإنكليزي معدماً بلا أرض كنظيره الأوروبي، وتم سَنُّ القوانين والتشريعات؛ مثل القوانين التجارية التي حققت الازدهار الاجتماعي والاقتصادي لعامة الناس، وتأثير مقالة ديكارت في المنهج، وتجارة العبيد، والحروب التجارية، وتحسن المحاصيل الزراعية، وثورة (واط) التجارية، وتوسع المدن، وانتشار القراءة والكتابة، والمصانع والمعامل، ثم قيام الثورة الصناعية، والاعتماد على التقنية، وزيادة الثراء الفاحش.

إن ظاهرة العلم الحديث تقوم اجتماعياً على عدد من الركائز، من أهمها: الديمقراطية، وتراكم رأس المال، والسلطة القوية عالمياً، واهتمام المجتمع بمصالح أفراده كلهم، لكن لا بدَّ من البوح عن المسكوت عنه، فما كان لرأس المال الإنكليزي أن يتجمع ويتراكم لولا حروب الاستعمار، والغزو، والسيطرة، التي مارستها إنكلترا على الشعوب المستضعفة في الشرق، فالشاي والقهوة والبهارات من الهند، والقطن من مصر. استطاع الإنكليز أن يقوموا بحملة نهب منظم لكافة الشعوب الخاضعة لاستعمارهم، واستخدم الإنكليز في ذلك (سياسة فرِّق تسد)، فيُوقعون بين الطوائف والأديان في الهند، ويشنون حرب الأفيون على الصين، ويسرقون المواد الأولية من هذه الشعوب، ويعيدون تصديرها إليهم ثانية وهي مصنعة، ويربحون عشرات ومئات الأضعاف منهم، والمجزرة التاريخية الكبرى التي أمضاها الإنكليز، هي المتاجرة بالعبيد الأفارقة، وبعشرات الملايين، وقد ساعد هذا الاستعباد المجاني المجحف بحق السود في دفع عجلة العمل وتسريعه، سواء في المزارع والحقول، أم في المصانع والمعامل، أم في خدمة الرجل الأبيض. وأصبحت الجزر البريطانية، الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، فبفضل قوتها العسكرية البحرية وتطور أسلحتها، كانت الدولة هي السلطة الأقوى عالمياً، وسياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وهذا ما سهَّل لها تراكماً من فائض القيمة، سواء من التجارة التي تسيطر عليها عالمياً، أم من الاتفاقيات المجحفة بحق الشعوب المستعبدة، ومن تواصل النهب، والسرقة، والاستعباد. استطاعت إنكلترا أن تتبوأ مكانة عالمية لا يستهان بها، ولم تخرج إنكلترا من أي بلد مستعمَر دون أن تتركه يتهاوى حال خروجها، سواء في حرب أهلية، أم نشر للطائفية، أم العرقية، أم لحرب حدودية، أم أي شكل من أشكال التنازع الاجتماعي، وبنفس الوقت الذي تتعامل فيه إنكلترا مع الشعوب المستعمرة بكل

الاحتقار والاشمئزاز والاستعباد، عزَّزت في الداخل قيم الحرية، والديمقراطية، وسيادة روح القانون، وتنظيم برلمانها، والحفاظ على حرية، وكرامة، وقدسية مواطنها. ولعب فصل الدين عن الدولة في إنكلترا دوراً رئيسياً في تسارع تطور العلم. من هذا العرض، يبدو أن العوامل الاجتماعية لدفع ظاهرة العلم للظهور، أو النشوء في إنكلترا، كانت نشوء النظام الديمقراطي، وسيطرة البرلمان، والقضاء على الإقطاع، والقلاع، والحدود المصطنعة، من قبل البرجوازية الناشئة التي قادت النظام الرأسمالي نحو حروب التوسع، والاستعمار، والسيطرة، وتراكم الثروة، وشيوع الفلسفة البرجماتية، وانتشار التعليم كماً وكيفاً، والثورات المتلاحقة في المجال الاجتماعي، والسياسي، والصناعي، والتجاري، والعسكري، والعلمي إلخ، أدَّت إلى هذه النشأة والتكوين.

٥- العلم والدين:

يقول فرويد: إن هناك ثلاث نظريات علمية وُجِّهت ضد أنانية الإنسان، الأولى هي نظرية كوبرنيكوس في الفلك، والتي تذهب إلى أن الأرض ليست مركز الكون، وأنها في الحقيقة ليست إلا كوكباً صغيراً مثل مليارات الكواكب والأجرام التي تسبح في الفضاء. والضربة الثانية، جاءت من نظرية التطور لتشارلز داروين في البيولوجيا؛ حيث أكدت النظرية على أن أصل الإنسان ينحدر إلى أبسط الكائنات الحية. أما الضربة الثالثة، فانقضت من نظرية التحليل النفسي لفرويد، والتي تميل إلى أن الإنسان لا يملك لنفسه كامل الضبط والتحكم تحت تأثير الدوافع، والرغبات الشعورية، واللاشعورية المتناقضة في أعماق الإنسان. هذه الإهانات الثلاث هزت من ثقة الإنسان بنفسه، وأرضه، ومصدره الطبيعي، ولن نعيد للأذهان القصة المألوفة للعالم البولندي كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣)، ونظريته الشهيرة التي تقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس، لا العكس، كما كان الرأي سائداً قبل ذلك، ولم يكن هذا العالم أول من قال ذلك، فكثير من الفلاسفة الإغريق كانوا يذهبون نفس المذهب في رؤية الكون، لكن كوبرنيكوس وضع الأساس العلمي والدراسة الموضوعية لإثبات هذا الأمر، ثم آمن جاليليو (Galileo) (1564-1642) بها عن طريق استعمال المنظار المقرِّب (التلسكوب) في بحثه ودراساته، فأثبت صدق النظرية واقعياً، فثارث ثائرة الكنيسة، ورأت أن خطراً داهماً بات يهدد سلطانها،

فبادرت إلى التصدي لأفكار جاليليو، وحرمت تداول كتاب كوبرنيكوس حتى يتم تعديل بعض العبارات التي وردت فيه، على نحو كون النتائج التي خلص إليها كوبرنيكوس متفقة مع النظام الفلكي القديم عند بطليموس. ولعل أكبر شاهداً على ثورة الكنيسة إزاء نظرية كوبرنيكوس ومساندة جاليليو لها، أنها منعت هذا الأخير من تدريس نظرية سلفه أو مناقشتها، كما منعت إلى جانب ذلك تداول الكتب التي كانت تشير إلى حركة الأرض ودورانها.

ولقد بلغ فعل الكنيسة أقصاه عندما كانت قراءة كوبرنيكوس من شأنها أن تعرِّض صاحبها للعنة والمطاردة. وأشاعت الكنيسة جواً من الإرهاب الفكري، فظلت الأفكار العظيمة والإبداعات الكبيرة حبيسة الصدور، لا يجرؤ العلماء على البوح بها، أو مناقشتها، أو تدريسها؛ فقد اعتبرت بدعاً وضلالاً، وتخالف تعاليم الكتاب المقدَّس، وبالتالي فإن القائلين بها يُتَّهمون بالكفر، والإلحاد، والتجديف بحق الله وتعاليم الدين، فلا يحق لأحد يظن أنه عرف شيئاً جديداً أن يعلنه، خاصة إذا ما كان مخالفاً للموروثات القديمة.

لقد بلغ تأييد النظرية حداً سارع فيه جيوردانو برونو إلى التصريح علانية بصحة النظرية، وبأنها حقيقة واقعة. فما كان من رجال الكنيسة آنذاك إلا أن طاردوه في كل مكان، ثم قُبِضَ على برونو في مدينة البندقية، وأُودع السجون لمدة ستة أعوام، وأُحرق بعدها وهو حي، ويقال أنه فيما بعد أقيم له نصب تذكاري في نفس مكان حرقه، وتلاحقت الشواهد المتتالية تؤكد صحة النظرية، فاستطاع كبلر أن يؤيد مذهب النظرية رياضياً، ونيوتن فيزيائياً، وجاليليو تلسكوبياً، فازدادت الكنيسة ومحاكم التفتيش والباباوات ورجال الدين تعنتاً وقسوة بحق مروِّجيها، وتعرَّض جاليليو للمحاكمة أكثر من مرة، وأُجبر على رفض النظرية أكثر من مرة، ولم يرفع الحظر عن النظرية وعلمائها وكتبهم، إلا في عام ١٨٣٥م وفي روما.

تعتبر هذه القصص التي حدثت في الماضي شواهد عميقة على ما سوف يحدث بعد ذلك، فقد قام رجال الدين قياساً على أعمار الأنبياء وبتقدير عمر الأرض حسب الكتاب المقدَّس هو (٤٠٠٤) سنة قبل الميلاد، وعمر الأرض حالياً بمقتضى القوانين العلمية يقاس بمليارات السنين، ولم يقتصر الأمر على نظرية كوبرنيكوس، بل عانت بعض النظريات من الهجوم الكاسح من المؤسسة الدينية المسيحية الغربية،

والأمثلة على ذلك كثيرة، فنظرية داروين في أصل الأنواع وتطورها عن كائنات حية أخرى أقل منها رقياً وتقدماً، بقيت لأكثر من قرن ونصف تتلقى اللعنات والسباب والرفض من قِبَل رجال الدين المسيحي، حتى المؤسسات العلمية التي تديرها الكنائس والأديرة في بعض المناطق من أوروبا أو أمريكا، تحرم وتمنع دراستها في مناهجها وأقسامها العلمية. وكذلك مع نظرية فرويد في التحليل النفسي، اعتبرت أنها شاذة ومنحرفة، ولا تتفق مع الدين، ولا تستجيب لمتطلبات الأخلاق وقيم المجتمع ومثله، مما أدى لموت فرويد بعيداً عن وطنه، منفياً، مطارداً، وقد صبت عليه كل لعنات الكتاب المقدّس. وما حدث لكوبرنيكوس وداروين وفرويد انسحب ليضم بعض الفلاسفة والعلماء ممن قادتهم علومهم وفلسفاتهم للمواجهة مع المؤسسة المسيحية الغربية؛ مثل الفلسفة الوجودية، من كيركيجارد حتى سارتر، ومثلها الفلسفة الماركسية، من ماركس إلى المنظرين المعاصرين. وأحياناً ما يحدث العكس، فتجد الدين هو الضحية، والمنتصر هو الفلسفة، كما فعل جوزيف ستالين عندما هدم الكنائس والأديرة، وحوَّلها إلى متاحف ومدارس ومؤسسات حكومية ترعى مصالح المواطنين. فيم الخطأ إذن؟ أمِنَ الدين أم العلم؟ إذا نُظر إلى الدين أنه في جوهره حرية، وعدل، وتسامح، ومساواة، وكرامة، ونُظِر إلى العلم على أن غايته الكمال، والسعادة للجميع، عندها يمكن تجنب الكثير من الأخطاء. لماذا الإسراع كلما ظهرت نظرية علمية جديدة لمقارنتها بالدين وإعطائها قيمة؟ لماذا إذا اختلف الدين مع العلم، سارع بعض المتدينين لرفض العلم جملة وتفصيلاً؟ ثم لماذا يذهب بعض غلاة العلماء في حال تناقض العلم والدين، للوقوف إلى جانب العلم؟ يلاحظ في أغلب الأحيان أن العلم يقدم نظريات وفرضيات ورؤى متباينة، فعندما يخرج علينا عالم في الفيزياء، أو الكيمياء، أو البيولوجيا، أو علم النفس، بنظرية جديدة، يسارع بعض رجال الدين بعقد المقارنات والموازنات، وكأن النظرية أصبحت قانوناً.

والمعروف أن النظرية تضم في ثناياها مجموعة من النظرات، والأفكار، والآراء، التي تحتاج إلى التجريب المنظم والمضبوط. في هذه الحالة إذا أكد التجريب، والملاحظة المنظمة الدقيقة فروض وأفكار وآراء النظرية، انتقلت لتصبح قانوناً علمياً. فعلى سبيل المثال؛ نظرية نيوتن في الجاذبية، قفزت من حيز النظرية إلى مجال القانون العلمي؛ لأن التجريب والضبط الرياضي والفيزيائي أكد مضامينها، واتفق مع ما

تذهب إليه، فيمكن أن نضيف هذا القانون إلى التراث العلمي بكل اطمئنان وثقة من المستقبل، رغم أن كل قانون يتحقق وفق شروط محددة ومعينة، فلا يوجد إطلاق في العلم. في هذه الحالة، من الممكن عقد الموازنات والمقارنات مع الدين لتأكيد أو نفي بعض الجوانب. وهناك من النظريات ما يمر عليه العقد، أو القرن، أو الألف من السنين، حتى تتأكد أو تنتفي. خذ على سبيل المثال نظرية ديمقراطيس في الذرة، لم تتأكد إلا بعد ٢٥٠٠ سنة، وبعض النظريات يصعب التأكد منها؛ لأنها ببساطة غير قابلة للتجريب الدقيق، خاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهذا يزيد في عمر بقائها، حتى يتسنى للعلماء إيجاد السبل والوسائل الكفيلة بضبط شروط التجريب. لذا ندعو رجال الدين إلى التريّث وعدم الإسراع في إطلاق الأحكام القيمية على عواهنها، وبنفس الوقت ندعو العلماء إلى الهدوء والانتظار لتتأكد نظرياتهم، فلا يخرجون على الناس بإلحادهم وكفرهم ورفضهم لأديانهم دون بينة كافية، أو شاهد ثابت. إن القضية في منتهى الدقة والأهمية، فكلما اتحد العلم والدين أدى ذلك إلى تطور المجتمع ورفاهيته، وكلما تناقض الحوار والنقاش بينهما، قاد إلى الصراع الذي يمكن ألا تحمد عواقبه. والعلماء على وجه العموم منقسمون إلى فئتين، فئة متدينة، وفئة ملحدة. والفئة الأولى ترى أن قوة خفية علوية تدفع إليها، أما العلماء الملحدون، فيذهبون إلى أن كل الظاهرات العلمية لا يحتاج تفسيرها وتحليلها إلى قوة خفية خلفها، فيشيرون في كتبهم إلى أن تفسير الظاهرة العلمية يكفي أن يكون من داخلها، ووفق مكوناتها وعناصرها، دونما اهتمام بأي شيء آخر. ضمن هذا الإطار يندرج كتاب (العلم في منظوره الجديد) لمؤلفيه في مجال ما عُقد العزم على إيضاحه وتفسيره، في مجالات تطور كافة العلوم، أحدهما مختص بمجال الفلسفة، والآخر في الفيزياء النظرية، يدور البحث في كتابهم في شكل موازنة بين مقولات النظرية العلمية القديمة والنظرية العلمية الجديدة. وقد عرض المؤلفان للظروف التي نشأت في ظلها النظرية العلمية القديمة، التي اصطبغت بصبغة مادية، كرد فعل إزاء هيمنة الفلسفة المدرسية المسيحية على العقول، والتي وصلت إلى حالة من التحجر العقلي والتخبط الفكري. وقد انتهت النظرية القديمة إلى الإلحاد والاستهتار بكل القيم الأخلاقية والروحية، وفسّرت السلوك تفسيراً غريزياً فزيولوجيا.

إزاء هذه النظرية ظهرت في مطلع القرن العشرين، نظرية علمية منافسة، كان من ألمع روادها إينشتاين، وهايز نبيرغ، وبور وغيرهم. وقد أجمعت آراء كبار علماء الفيزياء النووية والكوزمولوجيا في هذا القرن، على أن المادة ليست أزلية، وأن الكون في تطور وتمدد مستمرين، فدعوا إلى الإيمان بعقل أزلي الوجود، يدير هذا الكون ويرعى شؤونه، ثم جاء جيل آخر من العلماء المتخصصين في مبحث الأعصاب، من أمثال شرنغتون، وأكلس، وسبري، فخلصوا بعد بحوث مضنية إلى أن الإنسان مكون من عنصرين جوهريين: جسد فان، وروح باقية لا ينالها الفناء، وأن الإدراك والتفكير ليسا من صنع المادة، بل يؤثران تأثيراً مباشراً في العمليات الفزيولوجية ذاتها.

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية، ظهرت حركة جديدة في علم النفس اعترف روادها بالعقل، ورفضوا تفسير السلوك البشري بلغة الدوافع والغرائز الحيوانية، وآمنوا- بدلاً من ذلك - بالقيم الأخلاقية، والجمالية، والجوانب الروحية، والفكرية، والنفسية. فهم يرون في المادة، والعقل، والجمال، صور نماذج لقوى أزلية مسيطرة تحرك العالم وتراقبه، وتقوده إلى هدفه بكل الحب، والرعاية الكونية، ولكن موطن الضعف في مذاهب هؤلاء العلماء يمكن إجمالها في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: يتحدث هؤلاء عن العلم في فترة زمنية محددة، وهي فترة تأليف الكتاب، والعلم يقفز في كل عام قفزات هائلة، خاصة مع ابتكار وسائل وأدوات جديدة، فربما انقلب عليهم ظهر المجن.

النقطة الثانية: ألا يمكن أن يكون النظام، والجمال، والاتساق، والهدفية، والغائية، التي يرونها في مذاهبهم ناتجة عن سوء استقراء أو استدلال، فربما كانت كل هذه الأشياء في عيونهم أو نفوسهم، وليست في الواقع الموضوعي المحيط بهم.

النقطة الثالثة: تزعم أن المقارنة ينبغي لها أن تكون بين ثابتين ولو قليلاً، فالعلم ليس مطلقاً، لأنه في تحول وسيرورة دائمة. أما الدين، فهو نظام كلي شامل ومطلق، ولا يعني ذلك أني أتفق أو أختلف معهم، ولكن نقدي ينصب على المنهج والأدوات.

٦- العلم والأمم:

في دراسة جادة حول (فجر العلم الحديث) يحاول الباحث توب أ. هاف الإجابة عن السؤال التالي: لماذا أنشأ العلم الحديث في الغرب دور حضارتي الإسلام

والصين، بالرغم من أنهما كانتا في العصر الوسيط أكثر تقدماً من الناحية العلمية؟ لتفسير ذلك تناول المؤلف عبر جزئي الكتاب اختلاف الأنظمة الدينية والفلسفية والتشريعية في الحضارات، أو الأمم الثلاث، مركِّزاً على التصور القانوني للائتلاف الذي انفرد به الغرب، مما أتاح مناخاً محايداً وحرية في البحث، وهما تصوران يتكاملان مع العلم الحديث. ولئن كان يؤرخ عادة للحظة ميلاد العلم الحديث باكتشاف كوبرنيكوس لمركزية الشمس، فإن الحضارة الإسلامية لم يكن ينقصها لتحقيق ذلك إلا الوثبة الأخيرة، فلماذا عجزت عنها في حين تمكنت الحضارة الغربية مِن إنجاب العلم الحديث؟ ورغم أن الدراسة التي قدمها المؤلف لا تخلو من العمق والشمول والدقة، وقد نتفق أو نختلف مع مذهبه، إلا أن ذلك لا يعني أن لا نناقشه ونحاوره فهو يرى أن العوامل التي تسببت في إخفاق العلم العربي أن ينجب العلم الحديث، تبدأ من العوامل العرقية, إلى سيطرة السنية الدينية، إلى الطغيان السياسي، ووسائل متصلة بالبواعث النفسية والعوامل الاقتصادية، فضلاً عن إخفاق فلاسفة الطبيعة العرب في أن يطوروا ويستخدموا المنهج التجريبي. وتوحي الصياغة العامة للأثر السلبي للقوى الدينية على التقدم العلمي ما ظهر في القرنين الثاني عشر والثالث عشر كحركة اجتماعية، وقد أفرخ هنا تعصباً دينياً، وبخاصة تجاه العلوم الطبيعية، وإحلال العلوم السرية، بدلاً من دراسة العلوم اليونانية والعقلية. فضلاً عن أن العلم يحتاج إلى قَدَرٍ من الاستقلالية والحرية، بينما خضع العلم خضوعاً مطلقاً للمؤسستين، السياسية، والدينية. لا شك أن مصدراً جوهرياً لتصور قدرات الإنسان العقلانية، وكذلك تصوراته عن الطبيعة، إنما تُلتمس من الاتجاهات الدينية والتشريعية للحضارة؛ إذ تشكل مثل هذه الأفكار بعمق تصور الإنسان لذاته، فإما أن تطلق كل من الكلام والتشريع القدرات العقلية للإنسان؛ إذ رفض كل من الكلام والتشريع على وجه الخصوص، فكرة وجود عامل عقلاني بيِّن لدى الناس جميعاً، مؤْثرين على ذلك أن على المسلم أن يتبع طريق السنة أو التقليد، وألا يحاول الكشف عن أسرار الطبيعة الخارجية، أو معرفة أسرار النص المُنزل، وقد تبنَّى كل من المتكلمين والفقهاء فكرة أن حكمة الله وإجماع العلماء أسمى من العقل، وعزفوا عن الموافقة على اعتبار العقل الإنساني مصدراً للتشريع أو الأخلاق، ولهذه النقطة صلة بفكرة منطق القصد التي لم تتطور في القانون الإسلامي. ومن ثم فإن

درجات التعرض للمسؤولية التي تشكل العمود الفقري للمسؤولية، أمكنها من تطوير منظور عقلاني في مؤلفات العقلانيين، إنما يوجد لدى المعتزلة، ولكن ليس لديهم الدواء الإنساني القادر على الابتكار، سواء في الدين، أم في الفكر الأخلاقي، بما يترتب على ذلك من إغلاق أبواب الاجتهاد، وقد ألقى أكبر مفكري الإسلام بعد الغزالي ظلال الشك على قوى العقل الإنساني، وحطوا من شأن المنطق الاستدلالي، وأصروا على أولوية الإيمان، وأعطوا السلطة المطلقة للشريعة والسنة، ولا يزيد العقل لدى أهل السنة عن الحس المشترك دون الاعتراف بإمكانية أن يصل العقل إلى حقائق جديدة دون عون من الإلهام.

أما عن المدارس، والمعاهد، والكليات، والمشافي في الحضارة العربية الإسلامية، فكانت عبارة عن أوقاف، يوقفها بعض الخلفاء والولاة، والأثرياء، ويشترطون في إقامتها أن تُدرِّس العلوم الدينية من فقه، وحديث، وسنة، وشريعة، وتفسير، ونحو، وقرآن إلخ. وقلّما تُدرَّس العلوم الطبيعية أو العلمية؛ كالمنطق، والرياضيات، والفلسفة إلخ. وكانت مناهج التعليم قائمة على الإلقاء، والتكرار، والحفظ، والقراءة، وإلى ما إليها، ولم تكن هناك شهادات تُعطى، أو امتحانات تُقام، وإنما كان الشيخ يجيز تلاميذه. ولا ننسى المعوقات المتعلقة بالمواقف، والمؤسسات، والتي حالت دون ظهور العلم الحديث في الحضارة العربية الحديثة، ومن الواضح أن التفسير التقليدي للشريعة الإسلامية، كان والنظر إلى بقية الدول والشعوب على أنها مجموعة من الأعراق البربرية المنمطة.

هناك إشارة هامة، فيما يخص عجز الحضارة العربية الإسلامية عن إبداع العلم الحديث، وهي السيطرة المريرة للعثمانيين عليها، وهم الذين يتصفون بالجمود، وفقدان الألمعية العلمية، إضافة لدخول الاستعمار الأوروبي الغربي لكافة بقاع الأمة العربية والإسلامية، ومنذ غزو أو فتح العثمانيين وسيطرتهم على الأمة الإسلامية، والعلم في حالة تراجع وانحدار، وهذا ما لم يذكره المؤلف في إطار العوامل التي أعاقت نشأة العلم الحديث لدى الأمة العربية والإسلامية.

نستنتج من ذلك أن ميلاد العلم الحديث كان نتاجاً للأنظمة الدينية، والفلسفية، والتشريعية، وإقامة التصور القانوني، والمناخ المحايد، وحرية البحث، وهذا ما حصل مع أوروبا، وحققت جميع هذه الشروط نشأة العلم الحديث في الغرب.

٧- آليات العلم الحديث:

يجيب (توماس كون) في كتابه (بنية الثورات العلمية) عن السؤال التالي: كيف تنتقل وتتغير النظرة العلمية من النظرة القديمة للعلم، إلى النظرة الجديدة أو الحديثة؟ وكيف تتغير المرجعيات، وأسس، وقواعد علمية حديثة، إلى النظريات العلمية الجديدة؟ كيف نتحول من كوبرنيكوس، وكبلر، وجاليليو، ونيوتن، إلى إينشتاين، وهايزنبيرغ، وبور؟ ما هي الآلية التي بمقتضاها يتم التحول والتغيير؟ وهل النظريات العلمية المعاصرة هي آخر ما يمكن أن يقوله العلم في ذلك؟ كيف تتقارب هذه الأسئلة أو تتباعد، تتآلف أو تتناقض؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يقدّم (توماس كون) في تفسيره لآلية حدوث (الثورات العلمية) نظريته التي يسميها (الأنموذج الإرشادي)، فما هو مضمون هذه النظرية, وهل هي كافية لتفسير ذلك؟

إن دراسة تاريخ العلم وسيلة رئيسية لتطور أسس العلوم ونظرياتها، وإثرائها، وتوسيع نطاق مشكلاتها وإمكاناتها المعرفية. ضمن هذا التوجيه، يعتمد كتاب (كون)، الذي يعتبر من أبرز الدراسات التي تأخذ بالمنهج المتعدد، المباحث لدراسة عملية إنتاج وتحول المعرفة العلمية في إطار ثقافي نفسي اجتماعي تاريخي، يقول المؤلف: إن هدفه الأساسي هو العمل بإلحاح وجد من أجل إحداث تغيير في إدراك وتقييم المعطيات المألوفة، ويبدأ كتابه بدعوتنا إلى تغيير نظرتنا إلى التاريخ بعامة، وتاريخ العلم بخاصة، وإلى أن ننظر إليه نظرة جديدة، لا على أنه وعاء الأحداث متتابعة زمنياً، ومن ثم تراكمياً، بل يؤكد أن تغير النظرة سيتبعه تحول حاسم في صورة العلم. والصورة الجديدة البديلة عند (كون) تمايز بين مرحلتين، من تطور العلم داخل إطار حاكم، هو (النموذج الإرشادي)، وقوامه شبكة محكمة من الالتزامات المفاهيمية، والنظرية المنهجية. والمرحلة الثانية هي مرحلة الثورة العلمية؛ حيث يتم إبدال (الأنموذج الإرشادي) بآخر جديد تتغير معه صورة الوقائع ومعايير القبول، أو الرفض.

ويؤكد (كون) حقيقة بالغة الأهمية، وهي أن المناهيم النظرية متضمنة في عملية المشاهدة العلمية ذاتها، وتحدد طبيعتها ونتائجها. وعلى ذلك، فإن كل نظرية علمية، أو مجموعة نظريات علمية تشكل فيما بينها أنموذجاً إرشادياً، وهو بمثابة الهيكل النظري والمرجعي للقواعد، والمعايير والمفاهيم التي تنطوي عليها النظرية أو

مجموعة النظريات في زمان ومكان، وشروط نفسية، اجتماعية، وتاريخية، موحدة؛ بحيث تتشكل وحدة الأنموذج الإرشادي. ولكن هذه النظريات، ضمن الأنموذج الإرشادي الواحد، وغالباً ما تحتوي في جوفها على بعض الثغرات، والنواقص، والعيوب، فيبدأ الأنموذج الإرشادي الجديد يتكوّن في قلب القديم، عن طريق سد بعض الثغرات العلمية الواضحة، أو إكمال بعض النواقص، ونفي بعض العيوب لأن تصبح مزايا مكتملة. وهكذا تُولد نظريات جديدة، في داخل الأنموذج الجديد، إما بشكل تدريجي متسلسل، أو بشكل انقلاب ثوري عنيف. على هذه الصورة، تنشأ الثورات العلمية الجديدة محل القديمة، لفشل القديمة في تقديم الحلول، والتفاسير، والشروح لمستجدات القضايا العلمية. ربما إن نظرية (كون) تصب في مجال العلوم الطبيعية؛ كالفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، وسواها، لكنها في مجال العلوم الإنسانية، والاجتماعية، لا تحقق نفس النجاح السابق؛ لأن النظريات العلمية حول المسائل الإنسانية والاجتماعية تتكامل وتتعاون، فهي لا تنسخ بعضها، أو تثور على أضدادها، بل تتقوّى وتشتد من بعضها. بديهي أن البحث العلمي يقوم على مجموعة من الركائز منها: الاستنتاج، الفرضية، المنهج، وغيرها من العناصر مثل الاستقراء، والحدس، فما هي أهميتها في التفكير العلمي؟ يجيب (بيتر مدور) في كتابه (الاستقراء والحدس في التفكير العلمي): إن المذهب الاستقرائي هو صيغة من المعتقدات، يتميز بالانتقال من الخاص إلى العام، في حين أن الاستنباط هو الانتقال من العام إلى الخاص، فالاستقراء هو مخطط أو صيغة للمحاكمة تمكننا على نحو ما من الانتقال من أحكام تعبِّر عن وقائع خاصة، إلى أحكام عامة تشملها، وينبغي لها أن تضيف شيئاً جديداً. بعد ذلك ينتقل المؤلف ليعدِّد عيوب ومآخذ النمط الاستقرائي في المحاكمة، ثم يرجع لشرح المزايا، ونقاط القوة في هذا النمط من التفكير، ولا ينسى أن يقارب بين (مل)، و (جاليليو)، و (بيرس)، وغيرهم من فلاسفة وعلماء ومفكرين، إلى أن يصل إلى أن لكل علم منهجه وطريقته الخاصة. والطريف في هذا الطبيب، وهو الحائز على جائزة نوبل في الطب عام ١٩٦٠م لأبحاثه في النمو، والشيخوخة، والمناعة، وتحولات الخلايا، إنه يُعلي من شأن الحدس في إطار البحث العلمي المضبوط، ذلك أن الحدس نمط من التخمين، والتوقع بصدد حالة ما أو ظاهرة ما، بدون مقدمات أو معارف شاملة مسبقة. فإذا ما أدركنا أن الكتاب

وُضِعَ في أواخر الستينات، وتُرْجِمَ في الثمانينات، وكان المؤلف طبيباً ناجحاً وبارزاً في مجال عمله. ولكنه غير مختص بالعلم، وبالبحث العلمي، ومناهجه، وكان المترجم دارساً مختصاً في علم النفس، لتوضحت صورة الاضطراب الشديد التي سادت في كل صفحات الكتاب، وينصرف جهد (د. جون.ب ديكنسون) في مؤلفه عن (العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث) في وضع الآراء القانونية والتشريعية لمهنة البحث العلمي، وتعريف الجمهور بها، وحقوق الباحث، والمؤسسات العلمية، ويشير إلى أن التطور العلمي مستحيل بدون الباحثين العلميين، الذين يفترض في أممهم أن تعدهم لهذا العمل الجليل، ويذيل كتابه بالمواثيق والاتفاقات الدولية حول هذه المهنة، وحقوق حيوانات التجارب، وطرق وأسس إعداد الباحث، وأهمية فرق البحث العلمي، والتعاون بين مراكز البحوث، وكيفية الإبداع في هذه المهنة، مما لا يستغني عنه أي باحث. فالبحث العلمي مضنٍ صامت، ينطوي على التضحية، والإبداع، والاختراع، والوصول إلى كل ما هو جديد ونافع للجنس البشري برمته.

ومن آليات البحث العلمي نقع على ما يُسمى (بالتنبؤ)، ونأخذ عليه كمثال كتاب (د. عبد المحسن صالح) الموسوم (التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان)، وفيه يُناقش الباحث أهم (الاحتمالات) والتنبؤات المتوقعة في القرون المقبلة للإنسان من الناحية البيولوجية، ورغم أنه ليس لدينا مآخذ على الكتاب الذي يعتبر ترجمة أمينة لأحداث البحوث العلمية في هذا الصدد في فترة الثمانينات، ويبدو العلم فيه وكأنه يصل إلى ضرب من الخيال، والسحر، والأعاجيب، فيما يخص بنية الإنسان، وأمراضه، وتكيفه، وسيطرته شبه الكاملة على محيطه، إلا أنه لنا كلمة حول ذلك، أذكر أنني قرأت كتاباً في السبعينيات لأحد (الدكاترة) في الفلك، وفيه يتنبّأ في عام (٢٠٠٠): "سوف ننتقل بيسر وسهولة بين الكواكب، بل والمجرات"، وهكذا، وهذا في الحقيقة يُبعد العامة عن مطالعة الكتب العلمية الجادة، إذا ما انتشر مثل هؤلاء الباحثين، وشرعوا بالحديث عن (مثلث الموت، القادمون من السماء، أسرار الموت إلخ)، لذا ينبغي وضع الضوابط اللازمة حول التنبؤ، وأهمها: الدراسة العميقة المحيطة الشاملة لظاهرة البحث، واعتماد المناهج العلمية الدقيقة من التجريب والملاحظة المنظمة.إلخ، حتى يتيسَّر للباحث إمكانية التنبؤ القريب من الصحيح، فلا

يشط أو يغلو، ولا يُحكِّم العاطفة والانفعال، ولا ينقاد للأهواء والمطامع الشخصية. إذاً أمامنا كتاب (المعقولية في العلم الحديث) لمؤلفه العالم الفرنسي (روبرت بلانشه)، الذي يذهب إلى أن العقل واحد في كل مكان، والواقع الطبيعي كذلك، إلا أن العلم ليس نسخة طبق الأصل عن الواقع، ولا عن نظام تكوينه وتحركه، كما يتصور الذهن العامي، بل هو مجموعة مقاربات كلما حاذت الواقع زادت دقة وتعقيداً. وهذه المقاربات التي ينشئها العقل ليحيط بعالم التجربة، ويخضع لسلطان الإنسان، هو ما نسميه "معقولية".

ولقد بلغت معقولية العلم الحديث درجة من الإرهاف، على الخصوص بعد اكتشاف عالمي الصغائر والكبائر، صار معها من الممتنع على غير المتخصص أن يعرف أصولها وترابطها والأسس التي تقوم عليها. فإذا كان المرء قد بدأ في الغموض عندما تناول مسألة العلم عند ظهوره على سطح الأرض، فالآن ومع قمة وذروة التطورات العلمية الهائلة، ترجع بها القهقرى نحو الغموض ثانية. فالواقع من التعقيد، والتشابك، والميوعة، والتدافق، بحيث يكاد يستحيل فهمه وضبطه على أكمل صورة ممكنة، إلى هذه النتيجة قصد الكتاب، رغم صعوبة بعض المصطلحات الرياضية, والفلسفية، والمنطقية على القارئ المتوسط، إلا أنه عصيٌّ على النقد؛ لأنه يحاول دائماً جمع التناقضات .

الخاتمة:

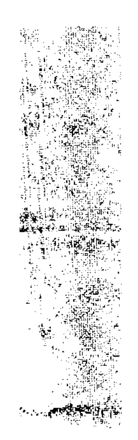
وخلاصة للمراجعة والتقييم نقول: إننا وضعنا الكتب الأحد عشر في (سلة واحدة)؛ لأن لها موضوعاً واحداً وهو العلم، وقد تناولت كافة الكتب الظاهرة العلمية من مختلف الجوانب السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، التاريخية، والدينية، والآلية، ولاحظنا أنها متكاملة، ومترابطة، إلا أن ما عاب بعضه، لعدم الاطلاع على البعض الآخر، وذهب البعض الآخر مذهباً جمودياً، أحادي النظرة، مما أضعف دراسته للظاهرة العلمية.

والمدخل متعدد الجوانب هو ضرب من العلم الحديث، يدرس الظاهرة من كل الجوانب والأرجاء، ويرصد العوامل المؤثرة والناتجة عن عناصر ومكونات هذه الظاهرة، حتى يصل إلى فهم أكمل وأوضح وأشمل. فيما يخص كتب سلسلة (عالم المعرفة)، امتازت بالجودة كتابة وترجمة، وتقديماً، ومراجعة من حيث الكتابة او

الترجمة، الشكل أو المضمون، وكتبت بلغة علمية مبسطة، دون أن تخل بالمعنى، لكن يؤخذ على بعضها، مثل (فجر العلم الحديث ج١، ج٢)، التناقض بين مذاهب المؤلف، وما يورده المترجم في الحواشي. رغم إشارة مستشار السلسلة د. فؤاد زكريا إلى ذلك في مقدمة الجزء الثاني. ويمكن اعتبار كتاب (نشأة الفلسفة العلمية) لهانزر ريشنباخ، وترجمة د. فؤاد زكريا، تتلاحق مع أفكار المؤلف، بالنقد، والإضافة، والتعليق: بحيث أنها أجادت، إن لم نقل كادت تتفوق على المؤلف نفسه، أما الكتب الصادرة عن وزارة الثقافة السورية، وهما الكتابان (الاستقراء والحدس في التفكير العلمي) لـ (بيتر مدور) و (المعقولية في العلم الحديث) لـ (برت بلانشيه)، فهي أقرب للمقالة منها للكتب، فضلاً عن غياب التنسيق، والتنظيم في عرض الكتاب، وتزويده بالهوامش الضرورية، وكانت الترجمة للكتاب الثاني لـ (د. العوا) أفضل، وأعمق، ومحيطة أكثر بعناصر الموضوع من الكتاب الأول، رغم وقوع الكثير من المصطلحات العامة، والمعادلات الرياضية، والمنطقية ضيقة الاختصاص، ولكن على وجه العموم، قدمت هذه الكتب مجتمعة شرحاً، وتفسيراً، وتحليلاً وافياً لـ (ظاهرة العلم الحديث) من كافة الجوانب، وأصابت هدفها بمقدرة فائقة، وقدمت الحلول المناسبة لاستيلاد العلم الحديث وتوطينه، والعمل على نموه ونضجه وازدهاره، والكرة الآن في مرمى صانع القرار، فماذا هو فاعل؟

قراءة في كتاب "مقاربات منهجية في فلسفة الدين"

قراءة د.غسان طه*



ثمة إشكالات عديدة يسوقها المؤلف في كتاب «مقاربات منهجية في فلسفة الدين**» بيد أن الهدف من طرح تلك الإشكالات لم يكن تحديد إجابات وردود مباشرة عليها، بمقدار ما كان تعبيد الطريق أمام التأسيس لأرضية علمية تنطوي على نحو من التعاطي المنهجي في طرح الإشكالات وتبويبها معرفياً وتحديد أنماط معالجتها.

«مقاربات منهجية في فلسفة الدين» عبارة عن دعوة جادة لكشف صدقية الإسلام وكونه حلقة أساسية في ظاهرة الدين التاريخية، إذ يذهب المؤلف إلى إثبات ذلك من خلال العمل وفق منهج فلسفي لفهم الدين، وأيضاً من خلال تحديد معالم المنظومة الفلسفية التي جاء بها الإسلام.

* باحث إسلامي من لبنان.

** صادر عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية للشيخ شفيق جرادي.

يستفاد من العنوان الذي وضعه المؤلف الشيخ شفيق جرادي لهذا الكتاب أن ثمة أكثر من مقاربة تدور حول موضوعات متنوعة، ولكنها بمجملها تختص بميدان معرفي شديد الارتباط بنطاق المعرفة التأملية التي تستند على طرح الإشكالات وإعمال العقل بالنظر والتحليل والمقاربة، والخروج باستنتاجات لإشكالات تطرح نفسها على الذهن البشري، ثم تؤول إلى تفسيرات قد تختلف أو تتطابق ولكنها تصدر عن عقول لمثل هذه المهمة، فغاصت في عبابها ناشدة ما يبدِّد قلقها المعرفي، وجذفت وراكمت الكثير من الإضافات إلى التراث المعرفي فاتحة الآفاق أمام إسهامات جديدة، تتفتق عنها أذهان من أغنتهم الدربة وبسطت حقول المعرفة أجنحتها لإلهام فكرهم.

وبين هذه الإسهامات هو هذا الكتاب الذي أراد له مؤلفه معالجة موضوعات في فلسفة الدين، وهي موضوعات شكّلت لدى العاملين في هذا الحقل المعرفي ميداناً للمقاربة والتحليل.

جاءت هذه الموضوعات متضمنة في الكتاب على ثمانية فصول، حملت عناوين رئيسية، كالإسلام وفلسفة الدين، والإيمان بين الشك واليقين، والدين والعلمنة في نظام المعرفة والقيم، والعقل في جدلياته، وفلسفة الدين والإحيائية الإسلامية المعاصرة، ثم مقدمات منهجية للغة الظاهرة الدينية.

بالرغم من أن هذه الموضوعات قد توحي بعدم الارتباط التكاملي حول معالجة إشكالية واحدة فيما يقوم بينها من حسن حوار، لكنها ولارتباطها بموضوع معرفي واحد هو فلسفة الدين، تُفضي إلى التنبه نحو المباحث المتنوعة التي يتناولها هذا العلم.

على أية حال، ومن خلال إمعان النظر بطريقة مقاربة هذه الموضوعات كما جاء في الكتاب، فإنها توحي بقدرة المؤلف الاستيعابية للنتاجات السابقة والمستحدثة في هذا الميدان، ليس بطريقة الإحاطة وحسب؛ وإنما بما لديه من قابلية واستعداد وحضور في مناقشتها وإبراز مكامن التعثر والخلل وإبداء الملاحظات التي تنم عن تأمل وتحليل عميقين، وإبداء الرأي في آراء سبق أن طرحها فلاسفة كبار، أمثال: أميل دوركهايم، وإيمانويل كانط، وغيرهم من المفكرين الغربيين؛ ودون إهمال لما جاء في كتابات وإسهامات الفلاسفة المسلمين المعاصرين، أمثال: الطباطبائي

والسهروردي وغيرهم.

ينطلق الكتاب نحو معالجة إشكالية تنطوي على الكثير من الجدل والتعقيد، وهي إشكالية تمامية الدين وأوحدية الرسالة السماوية لدى أتباعها، على أنها الدين النهائي، فيما يقع غيرها تحت دائرة الهرطقة والبدعة، سواء كانت هذه الرسالات هي اليهودية أو المسيحية أو الإسلام.

فاليهودية ظلت تعتبر أن شعب إسرائيل هم شعب الله المختار، وأن ما سواهم أغيار يفقدون كل معنى، والمسيحية لدى أتباعها تتجسد في "شخص المسيح" كتجسد إلهي في اكتماله الأرقى والنهائي، ثم الدين الإسلامي الذي ارتضاه الله لعباده.

أما على مستوى الشكل، فيعتبر أن الأبحاث العلمية في فلسفة الدين والاجتماع الديني، بقيت أسيرة سياقاتها التاريخية، وحفلت بالكثير من التقليد في الطروحات السابقة وحملها إلى الدين اللاحق؛ وفي هذا المجال فالإسلام كدين أخير كان عرضة للقول: بأن تشريعاته كانت حلقة متماثلة مع التشريع اليهودي، وحملت بكثير من مفاصلها نظام القيم المسيحي مما شجع البعض على القول بأن: "الإسلام بدعة نصرانية" أو بأنه دين وضعي حمل كل حساسية التوثب نحو الشأن الزمني، أو إنه جاء ليتناسب مع ظروف الصحراء العربية في لحظتها التاريخية المعاشة؛ وبالتالي هو دين فاقد للمعنى الجذري التأسيسي والكمال.

رغم هذه الإشكالات التي يسوقها المؤلف، يبدو للوهلة الأولى أن القارئ سيعثر على إجابات تحدد الموقف في هذه الإشكالات عبر الرد المنهجي لإثبات عقم أو صحة بعضها، ولكنه سيعثر في طيات الصفحات اللاحقة على حقيقة مفادها: أن ما يدور في خلد المؤلف ليس الرد على هذه الإشكالات، بقدر ما يود تعبيد الطريق أمام التأسيس لأرضية علمية تنطوي على نحو في التعاطي المنهجي في مقاربة هذه الموضوعات، مع إشفاعها بدعوة لدراسة جادة لفلسفة الدين، لتكشف عن مدى صدقية كون الإسلام حلقة اجترارية في ظاهرة الدين التاريخية... أو مدى صحة فرادة هذا الإسلام في انبثاقيته الاستثنائية. وفي ذلك وجد أن لا بدَّ من الاحتياج إلى النظر في مجموعة من البحوث.

بينها تحديد معنى الدين أولاً، ونشأة الدين وبنيته، ثم المنهجية في قراءة الدين.

لم تأت هذه الموضوعات كعناوين فقط، وإنما سعى إلى إبراز ما تم فيها من

مقاربات لفلاسفة ومفكرين غربيين، وكما حفلت به الأدبيات الإسلامية في هذا الشأن. وفي خلال استعراضه لمعنى الدين لدى مفكري الغرب، يكشف عن مدى الاضطرابات التي خرجت بها هذه التعاريف؛ لكنه رغم ذلك يجد أن هذه التعاريف لم تخرج عن مسارها المعرفي، ومع ذلك فهي قابلة للنقاش، إذ يمكن إنشاء معالجة إسلامية معرفية موضوعية بحثية جادة للدين، تعبِّر عن فلسفة خاصة، نابعة من صميم القناعة الإسلامية دون إلصاق تهمة التضليل المعرفي أو عدم الجدية والموضوعية بحقها.

إن آراء الكتَّاب والمفكرين الغربيين بقدر ما كانت تشكل مع غيرها من مفكري وعلماء الإسلام هاجساً للإحاطة بمدى معرفي أوسع شمولية، ولذلك نجد الكتاب حفل بآراء عظماء الإسلام، خصوصاً في العصر الحديث، على غرار العلامة الطباطبائي صاحب "تفسير الميزان"، ثم مفكرين آخرين كالجرجاني ومحمد عبد الله الدراز في مقاربتهم لاستعمالات كلمة الدين. ودون أن يأخذ هذه الآراء كما هي يضعها بتفصيلاتها مبدياً ملاحظاته حولها التي وجد فيها أن هذه المقاربات تنطوي على الكثير من التصميم المسنود إلى الطريقة الأرسطية، والتي غالباً ما كانت على حساب المضامين والدلالات التي يحملها الدين في أنظومة الإسلام المعرفية، والتي تأتت من مستويين؛ أحدهما: داخلي أي: النصوصي كما جاء في القرآن الكريم، وثانيهما: خارجي المستوى، وهو ما قصد به إطلاق غير المسلمين على اعتقاداتهم اسم الدين.

فبغية الخروج من إطار التعميم الذي لاح له عند هؤلاء المفكرين، سعى إلى طرق باب البنيان المعرفي الذي أسس له العلامة الطباطبائي راصداً آراءه في هذا المضمار. فلقد وجد أن تعريف الدين لدى الطباطبائي الأكثر خصوصية في الجند الإسلامي الداخلي بأنه سلوك حياة يتوافق مع الكمال الأخروي، أو أن كل الأفكار والقوانين الموافقة لأحكام الباري، أي: التي أنزلها لعباده، وهي في موضع آخر صبغة الله، أي: الفطرة؛ أي أن الدين هو فطري لدى الإنسان، وكلما اقترب هذا الدين إلى فطرة الناس كلما كان هو الدين القيِّم، وأن الغاية بالنسبة إلى الإنسان الوصول إلى السبب الذي خلق له، والذي يعتبر طريق السعادة والكمال، وبما أن الفطرة تحمل قابلية الاختلاف كان الوحي والنبوة هما الهاديين إلى الكمال الإنساني، ومع أنه يجد

أن رأي الطباطبائي إذا ما تم ضمه إلى عمومية الأبعاد التي تقدم بها جملة من العلماء المسلمين ستشكلان معاً مفاصل حساسة في منظومة فلسفة الدين، ودون أن يترك الأمر معلَّقاً يحاول ترسيخ أعمدة بناءات هذه المنظومة تنبع من توليفة بين هذه الآراء يصح معها مقاربة الأديان بعموميتها، ولكنه قبل إدراج هذه البناءات يحلو له الدخول في مناقشة لأفكار الطباطبائي واجداً فيها روافد استدمجت في مقاربة الدين، من حقول معرفية تتجاوز النص القرائي لناحية تأثره بأرسطو وبالعرفاء عند حديثه عن الكمال؛ لكن إثبات حالة التأثر هذه كانت تحتاج إلى إقامة المزيد من الحجج، وهو ما لم نجده في السطور اللاحقة، وربما لم يكن الهاجس الاستفاضة في هذه الفكرة بقدر ما توخى الإشارة إليها، لكن من جهة أخرى تبدو الأفكار اللاحقة أكثر إضاءة حين يفنِّد آراء الطباطبائي متناولاً ما انطوت عليه من مكامن تصلح لتفسير عمومية الدين، كفكرة التوحيد والفطرة التي تصلح لتكون محدداً من محددات الدين، دون أن تكون صالحة لفلسفة الدين الإسلامي وحسب؛ وإنما في تأكيد فعاليتها في إطار معرفي نقدي. ولذلك لا يجد حرجاً في الدعوة إلى نبذ الحذر من المرجعية الإسلامية لفلسفة الدين كمرجعية تتعايش مع روح النقد الحر.

بعد تعرضه لمباحث متنوعة بالعرض والتحليل والنقد، يضع عنواناً هو: "فلسفة الدين والإحيائية الإسلامية المعاصرة"، ليبين ما هو المقصود بهذا المبحث، ولا يفوتنا في هذا المجال أنه كان من الأفضل أن يأتي هذا العنوان في مهد الكتاب، بكونه العنوان الذي يحمله كتابه مقاربات منهجية في فلسفة الدين، فطبيعة التدرج المنهجي تقتضي ذلك، ولكانت قد وضعت القارئ أمام الإمساك بزمام المعنى الخاص الذي يقصده المؤلف، وليكون مرشداً دلالياً له حين الولوج إلى عموم المقاربات المتنوعة لموضوعات تنطوي على الكثير من الأهمية المعرفية الخاصة بهذا الحقل العلمي.

على أي حال، فالمقصود بفلسفة الدين كما يسوقه المؤلف هو البحث الحر في مناشئ ومقومات وطبيعة النظرة التي يحملها الدين، من موقع معرفي أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج.

أما الإحيائية فيوضح بأن المقصود منها هو غير الذي كان سائداً في بعض الدراسات القديمة، أو ما اعتبره أدوارد تايلور كأول مرحلة من مراحل الدين؛ حين

اعتبر أن الطبيعة حية، فالإحيائية برأيه هي ما اشتغل عليه حملة من علماء المسلمين لجهة إحياء روح التدين في نفوس الناس، وليست هي الإبداع والتجديد والابتكار والخروج عن المألوف حصراً أو ممن أعملوا النقد كهدف، وحيدوا الدين عن الاستفهام النقدي.

أما الإسلامية فهي الدين الإسلامي كشرعة إلهية وكخاتمة للرسل، وكبيان التكاملي الذي عبر عنه الأنبياء عبر التاريخ ليستأدوا أمانتهم، فيما المعاصرة هي المرحلة التي شعر فيها المسلمون بإحباط عند هزيمة الكيان عند ملاقاة الغرب والإحساس بالتفارق الحضاري.

بعد التأسيس لهذه التعريفات وجد المؤلف أنه لا بدَّ من وضع توصيف لمنطلقات رؤية الإحيائية الإسلامية، من خلال إثارته لتساؤلات ما زالت مطروحة في نطاق البحث والاسترشاد، وتستوجب وضع الرؤى لمعالجة جملة من التحديات، فكيف يمكن التوفيق بين الدين "كثابت" والواقع "كمتغير"، ومن الحاكم في حال التعارض بين الدين والواقع، وهل يمكن تعميم نتائج تجربة دينية معينة على تجربة الإسلام؟

إن هذه التساؤلات تنطوي على أهمية ماثلة في واقعنا المعاش، ولكن يبقى أن الأكثر أهمية هو عدم إطلاقها معلقة برسم المفكرين، بل يلج إلى تجربة معاصرة تختزن الكثير من الغنى والعمق المعرفي ضمن فئتين من المفكرين؛ إحداهما: للإمام الخميني(قده) الذي أولى ضرورة لإعادة إيلاء العناية الخاصة بالنص الديني كمركز يستلهم منه العقل، وينضبط فيه بنزعة إحيائية تنطلق من مركزية النص على أساس مقتضيات الواقع لبناء آليات ومبانٍ اجتهادية أكثر ديناميكية تخرجه من الفردانية نحو التطلع للكيان، ثم قراءة الإسلام ككل متكامل، برغم ما فيه من تفريعات علمية كالفلسفة والفقه والعرفان ولعلم الكلام، وهذه الوحدة تتم عبر التدبر في نصوص القرآن، وتدبر آياته كحالة لتجربة روحية تحيي الجمود العقائدي بما يتجاوز كل حد من حدود الضيق المذهبي والهوى الذاتي، ليتسامى في تكامل الروح مع الحقيقة، والحقيقة مع الحياة والحياة مع الهداية.

أما التدبر الفقهي فيتم كما يعتبره الشهيد الصدر من خلال التعاطي مع لغة القرآن لا كمفردات جامدة، بل كدلالات تعين على الفهم المعرفي في نقل الأسئلة التي يثيرها الواقع المعاش لتطرح على القرآن والسنة، فيستفيد منها العقل في

جدلية الحياة بين النص والواقع اللامتناهي، وبين الثابت والمتغير السيال.

وبهذا تكون المدرسة الإحيائية - وفق هذا المنوال- أدخلت جملة من القواعد التي تبين أن الثابت الديني فيه من المرونة ما يكفل الحفاظ على أصل وجوده واستمراره وتجدده؛ كما أن الابتعاد عن الضيق والنظرة الإحيائية تمثلت بعلماء كبار وقفوا أمام الكثير من الإثارات المطروحة عبر نظرة تأصيلية، ولكن أغلبها ما زال مطروحاً أمام إعمال العقل والجهد العلمي كالنقاش حول الإسلام والقدمية...الإسلام والديمقراطية... الإسلام والانتخاب الشعبي، الإسلام والديمقراطية وأخرى حول جوهر الدين وأعراضه، ومعنى الإيمان والاعتقاد واليقين، والخلاص، إمكانيات الوفاق بين روح الأديان...

إن هذه الموضوعات براهنيتها تضع الإحيائية الإسلامية المسيحية أمام استحداث نموذج جديد في البحث، والفرز على غير قواعد علم الكلام واللاهوت وفق ما يسمى بفلسفة الدين كمنظار معرفي يحاكي الإنسان في إنسانيته والواقع بمقتضياته دون أن يهمِّش الدين، بل يعمل على إعادة الدور المركزي له، بعد أن أكلته غفلة الجاهلين وسلطة المؤسسات الدينية بجمودها القاتل في كثير من الأحيان.

وفيما تبرز الفصول ما انطوت عليه مضامينها من إفراد للآراء، خصوصاً حين تعقد لواء المقارنة لمفاهيم جرت مقاربتها في أدبيات إسلامية وأخرى غربية، والغوص فيها للخروج باستنتاجات متوالفة أو متمايزة عنها.

ثمة فصل آخر جرى التعرض فيه للغة الظاهرة الدينية، وهو مبحث يكتسب أهميته من أن فلسفة الدين - كميدان معرفي- تمثل النصوص الدينية إحدى موارد الدراسة، وهي تستوجب منهجية خاصة تقوم بداية على فقه اللغة وتحديد الحقول الدلالية لمفرداتها.

ولذلك سعى المؤلف إلى طرق هذا الباب محاولاً استكشاف ما زخرت به كتابات المهتمين بهذا الشأن، للوقوف على الاهتمامات الحقلية لهذه الجنبة العلمية وتصنيفاتها للأشكال التعبيرية للمعنى، والتي تنتظم تحت اسم أعم هو اللغة لكافة تفرعاتها؛ كلغة القول ولغة الكتابة ولغة العقل والإشارات، وما تحمله هذه الأشكال من اتساقات في التعبير المضموني، المجازي والكنى والحقيقي والتمثيلي وغير ذلك.

استند على ما جاءت به مقاربات للجرجاني وابن جني حول اللغة كمعنى لا حدّ

لمداها، على غرار العبارة الواحدة لمسميات عدّة أو عدة كلمات لمعنى واحد أو صعوبة العبارة في تأدية معنى ما أو لجهة القول بإنسانية اللغة، والمعاني المؤدَّاة من خارج اللسان؛ وكل ذلك جعله يفرض فتح المجال واسعاً أمام ميادين أخرى في البحث اللغوي، وبناء علاقة لفهمه مع مقاربات ومقارنات لبقية أنواع اللغة اللفظية غير العربية.

يحضرنا القول في هذا المجال: إن المؤلف يتحسس الأهمية المنهجية لعقد المقارنات مع أنواع اللغات غير العربية؛ لكنه مع ذلك يخلو هذا المبحث من إيراد شواهد لغوية ومقاربات على نحو ما تم ذكره، فهناك الكثير من الآراء المتخصصة في الحقل الدلالي للغة لدى المفكرين الغربيين، أمثال: دي سوسير وعلماء اللغة الذين أرسوا علماً خاصاً للألسنية يفتح المجال في الباب واسعاً أمام الاستفادة من نتاجات هذا العلم.

على أي حال، رغم ذلك، فلم يخلُ المبحث من طرح جملة من الإشكالات التي تضفي عليه ما يؤكد على الجهد المبذول من قبل المؤلف، وقدرته على الإحاطة بهذا الموضوع كعلاقة اللغة بالثقافات، أو علاقتها مع الذات أو النفس، أو مع الاعتقادات والماورائيات فضلاً عن استعراضه للعديد من مناهج اللغة كالمنهج الوصفي، والمعياري، والتاريخي والتحويلي وما تؤسس له هذه المناهج في الفهم والمقاربات التوليدية والتحويلية والتطورية والمقارنة لظاهرة من ظواهر الفكر الإنساني.

إن كل ما ساقه المؤلف من مقدمات حول هذا المبحث هو فعلي إرادي لمنهجية بحثية هادفة وراء كل عنوان، بالوصول إلى خلاصات حول إشكالية تستوجب إبداء الرأي حولها، ولكن بعد إلقاء المزيد حولها من الإضاءة والبلورة.

ولذلك نجده خلص أن للظاهرة الدينية لغة، ونسبة اللغة لهذه الظاهرة هو ما اصطلح عليه بلغة الدين.

إن لغة الدين إنما تتعلق بالكلام الصادر عن الله سبحانه، أما اللغة الظاهرة الدينية هي حين يصير الله سبحانه فصلاً من فصول الدين وموضوعاً لمحمولات تتعلق بوجوده أو بصفاته وأفعاله ومقاصده، كما أن الظاهرة الدينية تتحكم إلى صيغ التصورات الذهنية المولِّدة للغة الحاكية عن الدين، وهي تمثل أيضاً التجربة الدينية للفرد أو الجماعة، ولذلك فما ساد من محاولات تفسيرية.

ولذلك فاللغة تعبر عن طبيعة فهمها للموضوع دون أن تمتلك القدرة أو الحق في التعبير عن نفس ذات الموضوع، وهذا ما يفسر منشأ التكثر على مستوى الكتب، وإذ يفرِّق بين مفردات القرآن الكريم على كونها كلام الله المنزل على النبي محمد (ص) خلافاً للكتب السماوية.

على أية حالة، إن إطلاق الكتابات تسمية لغة الظاهرة الدينية خير من تسميتها في لغة الدين، ورغم تفضيله لهذه التسمية يجد المؤلف ومن خلال مراجعات ما سبق أن كتب في هذا المجال، فإن لغة الظاهرة الدينية هي دوماً لغة محملة بجملة من المواقف الفلسفية والآليات المعرفية المسبقة؛ لذا ليست هي محايدة، بل هي متعددة، وبالتالي فإن تسميتها باللغة الدينية فيها الكثير من التسامح، ويمكن التمييز بين ثلاثة مستويات من اللغة: لغة كلام الدين- لغة الكتب الدينية- ولغة الظاهرة الدينية.

ختاماً، يمكن القول: إن الدين كاعتقاد وكمنهج حياة شكل مورداً للدراسة منذ القدم، وقد حفل التراث المعرفي بالكثير من الآراء والإسهامات، والتي كانت انعكاساً لآليات ومناهج متنوعة، وساد فيما بينهما الكثير من التنوع والتشابه والاختلاف، ورغم ذلك تبقى الموضوعات التي تتعلق بآليات ومناهج فهم الدين والعقل والإيمان وماهية الدين وغيرها حقلاً لفلسفة الدين، يستوجب المزيد من اكتشاف ما يمكن أن تتلاقى فيه الأديان بعد استكناه جوهر الدين وغايته.

ولا يفوتنا في هذا المجال العودة نحو التذكير بأن هذا الكتاب ينتمي إلى ميدان معرفي يقع في دائرة فلسفة الدين أو الفكر الديني، وهو ليس كتاباً في السيرة أو التاريخ أو السياسة؛ لذا ينبغي للانكباب على قراءته أن يكون القارئ قد أعطى نفسه من وجبة طعام دسمة من الحلوى مؤقتاً تسهيلاً للفهم وللتعمق، ولا يخلو ذلك من متعة لكونه يشكِّل منهلاً للغوص في عالم الآراء والأفكار التي شغلت وما زالت الفكر البشري، وتطرق باب الولوج إلى إجابات متيسرة حولها.

مناقشة كتاب الزمزي

قراءة د. علي الشامي*

يحاول عبد المجيد الزمزي في كتابه «الإنسان من عصور التضليل إلى زمن القيام**» الخروج من إشكالية المعرفة المحدودة التي ينتجها العقل البشري واستكمالها بالمعرفة الوحيانية... ثم يسعى جاهداً (المؤلف) للإجابة على السؤال التاريخي المتواصل حول موقعية الإنسان بين الدين والعلم.

وفي قراءته النقدية للكتاب يرى الدكتور علي الشامي أن الجهد المبذول فيه ليس سوى محاولة للخروج من دوامة الهموم المعرفية التي لم يجد الإنسان على امتداد التاريخ سبيلاً للخروج منها، حيث يبقى الإنسان هاجساً للبحث في أسباب الوجود ومعانيه، في دلالاته وأسراره، وفي حقائقه ومتاهاته.

* أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.
** صادر عن دار الهادي للطباعة والتوزيع والنشر.

يغوص الأستاذ عبد المجيد الزمزي في إشكالية هذا الكتاب مثلما يغوص في أعماق أزمة الحضارة المعاصرة، وبينهما يكمن الهاجس المهيمن على هذا النص، أي الإنسان وهو ملقى وسط أمواج من الأسئلة، متلاحقة ومتصادمة ومتناسلة، بحيث يفضي السؤال إلى سؤال وتبقى الأجوبة مستعصية أو تائهة أو متسرِّعة أو تتحول إلى أسئلة جديدة.

وما الجهد المبذول في هذا الكتاب سوى محاولة للخروج من هذه الدّوامة، محاولة يمتزج فيها الأمل بالألم، والعاطفة بالموضوعية والإيمان بالعلم، وهو مزيج يرافق فصول الكتاب والهموم المتناثرة فيه حيث يحتل الإنسان مركز هذه الهموم، بما هو صانع أوهام حولها، أو ضحية الأوهام الملتفة على عنقه، وفي الحالتين يبقى الإنسان هاجساً للبحث في أسباب الوجود ومعانيه، في دلالاته وأسراره، في حقائقه ومتاهاته.

وقد أصاب مؤلف الكتاب في إدراج مأزق الإنسان المعاصر في سياق السؤال التاريخي المتواصل حول موقع الإنسان بين الدين والعلم، وهو سؤال البدايات بقدر ما هو سؤال الصيرورة والنهاية. وقد أبحر الإنسان في متون تواريخه حاملاً نفس السؤال الوجودي: كيف يستطيع الاستمرار وسط حدّي الدين والعلم؟ وقد سال حبر كثير حول هذا الموضوع، وكأنما الدين والعلم لا يلتقيان إلا في ساحات الوغى، وعلى أحدهما الانسحاب أمام الآخر.

وتؤشر أزمة الإنسانية اليوم إلى ضرورة البحث عن مسار آخر يعيد العلم إلى أحضان الدين، تماماً مثلما وضعه الإسلام حيث يكون العلم مدخل الإنسان لتثبيت إيمانه بالخالق، وحيث يكون الدين دافعاً للبحث في أسرار الوجود وتجلّيات القدرة الإلهية البادية في انتظام الكون .

ويبدو أن الكتاب يبحث في كل صفحة من صفحاته عن السبب أو الأسباب والغايات الكامنة في هذه الأزمة وقد أرخت بكل أثقالها على الإنسان في هذه اللحظة من التاريخ. هل ترجع الأزمة إلى الدين أم إلى العلم؟ وهل يكون الحل في إزاحة واحد منهما أم في تكامل وظائفهما وأبعادهما؟

وفي سياق الإجابة والبحث عن الحلول المناسبة، غاص الأستاذ الزمزي في تاريخ الغرب: المسيحية والكنيسة والسلطة والعلم. وكان ينتقل من مراجعة تاريخية

للمسيحية إلى قراءة نقدية للثورات العلمية، وعندما يقترب من تحليل التناقض بينهما، يبتعد عن تفسيره للدوافع الكامنة في أصل وفصل النزاع الذي جعل المسيحية ضعيفة أمام العلم، أو الدوافع التي مكّنت العلم من تهميش الدين وتحويله إلى مجرد طقس كنسي.

وبهدف التواصل مع هموم الكاتب والكتاب، وبخاصة بعد أن قرأته بطريقة أحسست من خلالها وكأنني قرأته من قبل أو كتبت مثله أو عانيت ثقل هواجسه ومراميه، فإنني أرغب في توسيع بعض محطاته، لاسيما منها تلك المتعلقة بتحليل الأسباب التي جعلت المسيحية تتراجع أمام العلم، والأسباب التي أنتجت مقولة: موت الله في الغرب.

عندما حاول جان - بول شارنيه، في كتابه"المشارق النقيضة، أو رؤية الآخر من خلال الذات"، البحث عن خاصية حاسمة لمعنى"الغرب"، وبعد أن استبعد خاصية المكان وخاصية الدين، لعدم ثبات الأولى وللأصل الخارجي للثانية توصل إلى المفارقة التالية: "إن المادية أو فلنقل: الاعتراف بالمادة... ثابتة من ثوابت الغرب". فالمادة وقد تصدّرت شواغل الغرب، بما هو كذلك، تفسِّر المسار المعقَّد والمؤلم لتاريخ الغرب مع ذاته والعالم. وهي، في البحث عنها والاستحواذ عليها والخضوع لمنطقها،كانت في أساس الصراع ضد الكنيسة والحروب بين الدول وتوجيه العلم باتجاه يخدم إنتاج مصادر القوة الضامنة لوسائل تحصيل المادة وتحويلها إلى ضرورة وجودية لطريقة الحياة، بصرف النظر عما تؤدي إليه من كوارث وحروب كان يمكن تجنُّبها في الغرب نفسه، وفي بقية العالم لو لم تكن المادة صاحبة الكلمة الأولى في تاريخ الغرب.

من الناحية العملية، كان الغرب يؤدّي دوراً مزدوجاً تجاه المسيحية، هذا الدور الذي يتيح له دائماً أن يقدِّم ذاته في صورة دينية. فقد خاض ضدها معركة الوجود الحر لعقلانية النهضة، انتصر فيها العقل على التفكير الديني، بحيث ترافقت نهضة الغرب مع تحجيم متزايد للمسيحية، وصل إلى ذروته في تحويل عقيدة المسيح إلى طقوسية جامدة مختصرة داخل الكنيسة وحدها. وعلى النقيض من ذلك، يظهر الغرب"مسيحية نافرة" تجاه"الآخر"، على الأقل طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكأن عالميته والمسيحية تصدران عن نص إيديولوجي واحد، أو أن الواحدة

منهما إيديولوجية للأخرى.

وبالتالي، فإن نهضة أوروبا اتسمت بخصوصية نافرة: فهي نتاج تفاعل متراكم مع تراث الإسلام الحضاري، بما هو المخزون المعرفي الذي نهلت منه أوروبا الإرث اليوناني، إضافة إلى ثمرات المعرفة الإسلامية المتنوعة؛ بيد أن خصوصيتها النافرة لا ترجع إلى مجرد إنكار هذا التفاعل، وإنما تعود إلى توظيفه في خدمة "المادة" التي تملك وحدها سر انتقال الغرب إلى الرأسمالية، وتفسِّر وحدها أيضاً البعد العالمي للرأسمالية، ليس من حيث هي نظام عالمي بقدر ما هي تحديداً النسق العام الذي يعطي الغرب القدرة على نهب العالم والسيطرة عليه.

ولكي تكون المادة ثابتة من ثوابت الغرب، كما يقول"شارنيه"، فإن إبداعات الفكر وتراث المعرفة العلمية والأصول الحضارية والدينية، الداخلية والخارجية، تظهر فقط كمساهمة في تأسيس الحافز المعنوي للنهضة، بينما ساهمت المادة في تحويل النهضة نفسها إلى حضارة والعلم إلى قوة والرأسمالية إلى نظام هيمنة واستقطاب على المستوى العلمي؛ وهذا يعني، أن المادة هي التي أدرجت ثورة الفكر وإبداعات العقل في سياق النهضة والحضارة والسيطرة، وهي التي تفسِّر أيضاً الأسباب التي جعلت مبادئ العقل وشعارات الثورة تختفي تدريجياً أمام سيادة الثروة والقوة.

"الشرف هو أي شيء نملكه، أو أي شيء نفعله، أو أية صفة نتصف بها، ويكون دليلاً على القوة وعلامة عليها... فالسيطرة والانتصار أمران شريفان، لأننا نحصل عليهما بالقوة... والثروات شريفة لأنها هي القوة"[1].

بهذه العبارات، اختصر"هوبر" التوجيه الرأسمالي الناشئ للنهضة والحضارة؛ ففي الداخل كان هذا التوجيه يبرِّر كافة أشكال الصراع ضد الكنيسة ونظام الإقطاع، ويؤسس لكافة أنواع التناقض المجتمعي ويقدِّم مسوِّغات إيديولوجية لسلطة جديدة تشرِّع التنافس والانقسام والاستغلال وتجريد الإنسان من ذاته وأخلاقياته. وفي الخارج، ترافق هذا التوجيه مع تعاظم العنف والإبادة ونهب الثروات وتدمير الثقافات.

ومما لا شك فيه، أن المسيحية، كعقيدة ونظرة إلى الحياة والعالم، كانت تمثِّل تحدِّياً لهذا التوجيه. وبالتالي، لن تحقِّق النهضة غاياتها الرأسمالية إلا من خلال التخلّص من هذه "المسيحية"، بما هي معطى أخلاقي لسلوكيات الأفراد والدول،

يتعارض مع السلوكيات التي باتت مؤسسة على منطق السوق - المادة، ومع سلطات تستمد شرعيتها من الثروة والقوة أكثر مما تعبِّر عن شرعية إلهية لسلطة بشرية.

وقد أنتجت النهضة علمانية شاملة في اللحظة التي تمكنت فيها الرأسمالية من فرض أخلاقياتها، أكثر مما عبَّرت العلمانية نفسها عن كونها التطور الطبيعي لأخلاقيات مسيحية ومنظومة فكرية مجتمعية لم تعد ملائمة لتطور العصر. تماماً كما استخدمت الرأسمالية ثورات العلم والعقل في سياق تعميم نظرتها إلى الإنسان والطبيعة والعالم، وفي توظيف هذه الثورات المعرفية بما يخدم مبدأي الثروة والقوة، أكثر مما تؤشر هذه الثورات إلى تقدم الإنسان في الحضارة. ومنذ كتب "مكيافيللي" قائلاً: إنه ينبغي على "الغالب أن يقوم بارتكاب أعمال القسوة كلها دفعة واحدة، حتى يشعر الناس بإحساس متزايد بالأمن والتقدم"، ورفع شعاره الشهير: "من الأسلم أن تكون مرهوباً، لا محبوباً"[٢]، أصبح كتابه "الأمير" أصلاً لندلرية وممارسة في المجتمع الرأسمالي.

وما إن استلهمت الرأسمالية نصائح "مكيافيللي" حتى بدأت النهضة بتكوين مجتمعي تقوده دولة "وثنية"، خاصة وإن "الوثنيين لم يؤلِّهوا سوى رجال مليئين بالمجد الدنيوي"، كما يقول "مكيافيللي"[٣]. فالدولة العلمانية تصبح، هكذا، مصدراً جديداً للدين والأخلاق يشرِّع المجد والثروة والقوة والطموح، ويعطي قيمة أسمى لديانة تصنع أبطالاً لا شهداء، وتنتج قادة أغنياء وليس مؤمنين فقراء؛ فلم تعد الدولة بحاجة إلى إرادة إلهية أو شرعية شعبية بقدر ما تحتاج إلى القوة، أو بالأحرى إلى أخلاق تصنع القوة والثروة، وتمنح الدولة الرأسمالية عقيدة جديدة، علمانية بالضرورة، طالما أن المجتمع لا يستمر بدون عقيدة.

وهكذا، خرجت العلمانية من رحم النهضة لتجسِّد نزوعاً يعطي الأولوية للمادة (الثروة والقوة) التي سرعان ما أصبحت عقيدة الدولة الرأسمالية. "فقد أصبحت الدولة العلمانية مصدر السلطة التي تحكم بها، وصار الولاء السياسي والإذعان والوطنية بمثابة الدين الجديد. ونحن لا نزال نسمي أنفسنا مسيحيين لكن ولاءاتنا وارتباطاتنا ومشاعرنا تتوجه إلى القيصر (الحاكم) ودولته ولرموز السلطة التي تطرحها الدولة"، كما يقول "رايلي"[٤].

العلم والإيمان وموت الله:

بعكس الإسلام تماماً، نسف العلم الحديث علاقة المعرفة بالإيمان، بمعنى: أنه عزل العلم عن الحكمة، والعقل عن الوحي، الأمر الذي أدّى إلى تهميش "الإلهي" وخلق غاية جديدة للعلم: عبادة الآلة. وسواء أكانت هذه الآلة عقلانية أو سلعة أو نظاماً أو قيمة أخلاقية واجتماعية، أو كانت رغبة فردية أو علاقة مجتمعية أو مهنية أو انفعالاً نفسياً أو موقفاً من العالم والبشر والأشياء، فإنها، وبأية صورة ظهرت، تجسِّد حالة معطاة في العقل والفعل، تتناثر ظواهرهما في تفاصيل الحياة اليومية للغرب وفي خلفيات مواقفه تجاه ذاته وتجاه الآخرين. فمنذ ما يزيد على الثلاثة قرون والعقل الغربي يتجه بصورة ملحوظة ومفارقة نحو إلغاء كل معرفة لا تصدر عنه؛ فالعقل الإنساني هو الأصل، والوحي هذيان. وبديهي أن ترتكز مقولة: رجحان العقل على السببية الإلهية، على العلم بوصفه أداة هامة يستخدمها العقل لإثبات لاجدوى الإيمان بتدبير إلهي لنظام العالم، ولإثبات اللافائدة من العلم على أساس من الحضور الإلهي في العالم. وإذ يمارس العلم والعقل هذه المهمة، تصبح كل الطرق ممهّدة أمام ديانة جديدة، رمزها الساطع الآلة، وغايتها العليا المادة، وقد ساهمتا معاً – المادة والآلة – في خضوع الحياة كلها لمنطق العلوم والتقنيات، وتحول الوسائل إلى غايات. وفي النتيجة، بدأت الحضارة الغربية في تمثُّل واختزال هذه التحولات بما يخدم القوى الماسكة بزمامها، ثم ما لبثت أن دفعت هي نفسها، والإنسان الذي يتماهى معها، الثمن الفادح لهذه التحولات: تحول العقل إلى مصدر وحيد وشامل للمعرفة، وتحول العلم إلى إيديولوجية، وتحول التقنية إلى إرادة الإرادة...

وهكذا، تعرفت الحضارة الغربية على "العقل" في سياق إزاحته للوحي، وباشرت بناء أنموذجها استناداً إلى هذا العقل، الذي وصفه" نيتشه " بأنه صنم الفلاسفة الأكبر:"آمنوا بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود وجعلوه الحاكم المطلق واعتبروا قوانينه قوانين الوجود... ثم فصلوه عن الحياة، وجعلوه فوق الوجود، لا جزءاً منه يعبِّر عن ناحية من نواحيه العديدة. فقال البعض : إن مبادئه متعالية قبلية، أي سابقة على التجربة، وعليها تقاس محتويات التجربة، وبها وحدها تدرك. وقال الآخر: إنه العالم جميعه، فهو في باطنه وداخله. وقال فريق ثالث: إن التطور

التاريخي ليس إلا العقل وهو يعرض نفسه؛ وهكذا جعلوا منه إلهاً، ذا سلطة إلهية وجوهر إلهي..."

ففي زمن الذهنية اللاهوتية للعصور الوسطى، كان"المجنون وحده يقول في قلبه، في سريرته: ليس هناك من إله"، كما يقول القديس "أنسلم"(١١٧). وفي زمن العقلانية الناسوتية لعصور العلم والحضارة كان المجنون وحده هو الذي يبحث عن الله وسط عدمية عارمة ويعترف صارخاً:"لقد مات الله وسيظل ميتاً ونحن الذين قتلوه؟ كيف نعزّي نفوسنا، نحن أشدّ القتلة إجراماً؟ أقدس ما كان العالم يقتنيه وأقواه حتى الآن، نزف دمه تحت طعنات سكاكيننا..."، وفق ما جاء على لسان الرجل المجنون في مقطع من كتاب"المعرفة الفرحة"، كان "نيتشه" قد أعطاه عنوان"موت الله" فاتحاً بذلك عاصفة من الجدل لم تهدأ حتى الآن (١١٨).

وكانت قد بدأت في أعقاب الاكتشافات العلمية الكبرى التي رافقت بدايات النهضة؛ فقد حاول"باسكال"، في منتصف القرن السابع عشر، تحليل"الشعور الجديد بوضع الإنسان العابر في الكون"، بعد أن فقد ثقته بمكانته المركزية في هذا الكون، وقد حل محلها الرعب إزاء صمت الامتداد اللانهائي للفضاء؛ وبدت الأدلة على وجود الله وعلى مصير الإنسان الأبدي غير مقنعة، وحتى لو اقتنع الناس بها فهل يمكن لإله يوجد بمثل هذه الأدلة أن يكون هو الإله الذي يحتاج إليه الإنسان حقاً؟! أم أن الإله الذي يحتاجه الإنسان إنما يوجد عن طريق الإيمان وحده، فهو:"إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب لا إله الفلاسفة والعلماء؟"(١١٩).

كان رهان"باسكال" على وجود الله محاولة يائسة لتجاوز الإماتة الحتمية اللاحقة؛ لكن"نيتشه" لم يكرِّر محاولة"باسكال"، وجاهر بحديثه عن موت الله في الغرب، رغم"أن الحديث المريع لا يزال يهيم على الطريق"، فيقول شارحاً هذه المفارقة في تاريخ الأزمة الفكرية والحضارية الراهنة:"... صفاءنا -"الله قد مات"- هو الحدث المعاصر الأكثر ضخامة... هو الفعل حيث الإيمان بالإله المسيحي قد أصبح عارياً من معقوليته، وهذا الحدث بدأ يرخي ظلاله الأولى على أوروبا... صحيح أن قلة من الناس تملك رؤية جيدة وحذراً متيقظاً لإدراك هكذا مشهد؛ ويبدو، على الأقل لهؤلاء، أن شمساً توشك على الاختفاء، وأن ضميراً قديماً وعميقاً قد أصبح شكاً... ولكن نستطيع أن نقول، بصورة عامة: أن الحدث أكبر بكثير،

وبعيداً جداً وخارج مفاهيم العامة، بحيث لا يبقى عندنا إلا إيصال هذا الحدث إلى الأفكار.... عندنا الحق للتفكير، بعقل قوي، بأن العديد من الناس يحسبون حساباً محدداً لما هو حاصل، وكل ما سينهار حالياً، بما فيه وجود الإيمان ملغوماً، الإيمان الذي كان قاعدة ومرتكزاً والأرض المغذّية لكثير من الأشياء، ومن بينها الأخلاق الأوروبية كلها"(١٢٠).

ويتساءل "كارل يسبرز": كيف يمكن أن يكون الله قد مات؟ لماذا يقتل الناس الله؟ ويجيب قائلاً:"لأن الله يرى أعماق وهاوية الإنسان... الإنسان لا يحتمل أن يبقى حياً شاهداً من هذا النوع..."(١٢١).

أما"مارتن هيدغر"، فيقول عن المعنى من حدوث إماتة الله في الغرب:"الإماتة تعني تنحية العالم الروحي القائم بذاته، وإزالته على يد الإنسان، هي تعني أن الإنسان في عصره الآلي الحديث، ما عاد يترك مجالاً لهذا العالم الروحي القائم بذاته، كي ينير ويتلألأ بنفسه ومن نفسه. الأرض موطن الإنسان، ومحل إقامته، جردت من شمسها نور ذلك العالم الروحي، الذي كان كالشمس، آخذ في اطراد يزداد نمواً وامتداداً وانتشاراً..."(١٢٢).

وقد تجلت هذه الإماتة في مفاعيل ونتائج"الصراع على الأرض"، الذي لاحظ "نيتشه" بداياته. ومنذ الحربين العالميتين إلى آخر إبداعات العلم والتكنولوجيا، وما تبشّر به من حروب وأزمات، كان"موت الله" الوجه الآخر لانهيار ذاتية الإنسان وتفاقم خيبة الأمل من القيم البديلة والنظم الجمعية، التي أصبحت عبارة"عن علب فارغة لحياة منهكة حتى العظم"، حيث يظهر الإنسان وكأنه"بدون وحدة داخلية، تحت وطأة النزوات، اللحظات، كميات الإرادة والأحاسيس بدون تتابع، بدون صلة، بدون ديمومة"(١٢٣). ويصل إنسان الحضارة المنفصلة عن الألوهية، في نهاية الأمر، إلى حالة من عدم الحاجة إلى الفهم أو البحث عن المعنى؛ فهو يعيش في نفي لا ينضب: نفي الألوهية، نفي القيم الفردية، نفي القيم الجمعية... وكما جاء على لسان "مولر- لوتر":"لا الله الخاص بالمسيح ولا الله الذي نادت به الفلاسفة يثير اهتمام إنسان هذا العصر، الذي لم يعد يصارع لا الأول ولا الثاني، والذي لم يعد يجد فائدة في النقاش أو الرفض. لا يبحث إنسان اليوم عن طريقة لفهم العالم انطلاقاً من

ذاته، ولا أن يكون إنساناً بدون ضمان ميتافيزيقي. بالنسبة إليه لم يعد هناك ثمة خير، شر، مسؤولية، شعور بالذنب، ارتباط بنظام، واجب... لهذا السبب، لا يمكن لهذا الإنسان أن يكون في العمق مصلحاً، أو ثورياً، لأنه ليس أخلاقياً وليس لا أخلاقياً؛ ليس متفائلاً وليس متشائماً، غير معنيّ بالإنسان ومصيره، وغير معنيّ بتطور وسيرورة التاريخ...". وبناء عليه، يعيش إنسان الحضارة الغربية في حالة نفي مضاعف: "نفي ما أرادت الأجيال السابقة إنقاذه بأي ثمن... ونفي الإيمان بإمكانية الاندماج في بنى جمعية مؤهلة لاستعادة "أنا" الأفراد المحطمة". وهكذا تغدو المرحلة الراهنة بمثابة"الانتشار الجدلي لموت الله، الذي يحدِّد منذ نيتشه، الوعي الأوروبي"(١٢٤).

بيد أن الإيمان بالألوهية لم يترك الساحة نهائياً، وينسحب أمام هذا النفي المضاعف. فالعلاقة بين الإنسانية والألوهية لا تزال محتفظة بخيط اتصال لم يتمكن التقدم العلمي من قطعه بصورة تامة وجذرية؛ ذلك أن العلم الذي وضع"الكون" بين يدي الإنسان، ساهم أيضاً في تبيان ضحالة معرفته بهذا الكون بحقيقته المطلقة والنهائية، وبموقعية الإنسان وحاجته لرؤية وجوده بالذات خارج حدود هذا الكون، وهو الأمر الذي أعاد السؤال القديم - الجديد المتعلِّق بلغز الحياة ومعناها؛ وإذ تعجِّل ضغوط التقنية ومجتمع الاستهلاك بضرورة الإجابة على هذا السؤال الذي أوصلته تكنولوجيا الحرب إلى ذروة المأزق، فإن الإجابة المنتظرة باشرت التقاط تفاصيلها في عودة متسارعة نحو الدين.

وفي هذا السياق، تندرج ظاهرة العودة إلى الإيمان وأصول الدين في كل مكان: في الغرب، حيث يعاني الإنسان من وطأة المأزق الذي تركه، بدون أمل، بين ازدهار "المادة" وانحطاط "الروح"، وفي خارج الغرب حيث الانبهار بحضارة الغرب لم يترك سوى الفراغ والمأساة وحيث يفتح الدين أو الإيمان أو الثقافة الخاصة باباً وحيداً للخلاص. وبهذا المعنى، يكون الاتصال الجديد بالدين عاماً وشاملاً للغالب والمغلوب. فالأصولية الدينية لا تظهر اليوم بمثابة ظاهرة خاصة بمجتمع محدَّد أو بعقيدة واحدة. وهي تظهر على السواء، رغم اختلاف الدرجة، في مجتمعات إسلامية وهندوسية وبوذية، وتنمو ببطء في مجتمعات كاثوليكية وبروتستانتية وأرثوذكسية،

وتفعل فعلها في يهودية الدولة والشتات على ما بينهما من فرقة الأوطان ووحدة المصالح والمعتقد.

ومما لا شك فيه، تحمل هذه الأصوليات بذور الاختلاف والصراع فيما بينها، لكنها إذا تعمقّت في أصولها، لن تلبث أن تجد قاعدة مشتركة للحوار والتفاعل، في اللحظة التي تظهر فيها "المادة" عائقاً يعترف الجميع بمدى الضرر الذي لحق بهم من جرائه، سواء أولئك الذين يعيشون على حافة الفقر والجوع، أم أولئك الذين يئنون من وطأة الإسراف والتخمة. وبالتالي، فالعالم كله، بعد أن أصبح صغيراً ومرئياً، سوف يبدأ مرحلة جديدة من المصالحة بين العلم والإيمان، كما ستبقى المصالح والسياسات خصماً مشتركاً للباحثين عن خلاص ما في تفاعل حضاري أو اعتراف عقائدي متبادل.

من جهتها، تأتي المسيحية في مرتبة الأصل الثالث لحضارة الغرب الحديث، بعد أثينا وروما. ورغم أنها شكّلت، ولا تزال، وجهاً ملازما للغرب منذ القرون الوسطى، وقبلها مع الإمبراطورية الرومانية، ورغم أن مؤرخي الغرب جعلوا منها أحد أهم مصادر الحضارة الأوروبية، إلا أن التجربة التاريخية للغرب الحديث والمعاصر لا تساعد على تصنيف المسيحية كأصل روحي وفكري لحضارته الراهنة. فإذا كان الغرب قد تماهى باستمرار مع المسيحية، وهذا صحيح دائماً، فإن هذا لا يؤكد انبعاث الحضارة من مكبوت عقلي جاءت المسيحية ففجّرت طاقته المبدعة، دون أن يعني ذلك أنها لم تؤثر في تاريخ الغرب وفي تطور نظامه الفكري والأخلاقي بشكل عام؛ بيد أن ما يعنينا هنا، ليس إهمال الجانب الروحي وإنما التأكيد على "المادة" كحقيقة ثابتة في حضارة الغرب. أي أنها -أي هذه الحضارة - لم تكن في جوهرها مسيحية ولم تتأسس على حافز روحي؛ صحيح أن الغرب كان باستمرار يظهر في العالم "مسيحياً"، ولكن ما هو صحيح أكثر أن حضارته الحديثة أتقنت نسج وإظهار العلاقة بين المسيحية وبين تعميم ذاتها في العالم، بحيث يمكن الجزم بأن الغرب استفاد من المسيحية واستخدمها في مواجهة خصومه في الحضارة والتجارة والسياسة، وأنه بالتالي، لم يكن وهو يحقق وينشر أنموذجه العالمي، في أصله مسيحياً، ولا يجوز اعتبار حضارته الراهنة مسيحية في الأصول والنتائج. وكما يقول المطران "جورج خضر": ليس هناك "ما يدل على أن الحضارة الغربية بصورتها

الحاضرة، هي بمقدار عظيم، حضارة مسيحية ...".

عندما استخلص "جان _ بول شارنيه" أن المادة هي "ثابتة من ثوابت الغرب"، لم يكن استخلاصه اعتباطياً،خاصة وأنه ينطلق من إعادة وصل النهايات بالبدايات والأصول. فالنتائج الراهنة لسيادة المادة على الحضارة والدولة والحياة تمثل استمرارية منطقية لنزوع مادي أصولي كامن في تاريخ الغرب، منذ النهضة وبعدها وقبلها؛ وهذا يعني أن الصورة الراهنة للحضارة إنما تمثّل مسار هذا النزوع وتجلّياته وظواهره السلبية والإيجابية، والذي وصل إلى ذروته من خلال عزل الحضارة عن الألوهية، بما هي إرادة تدبير وهداية؛ بحيث تكون الحضارة تطويراً للذات بما يخدم تقدمها وسعادتها انطلاقاً من وعي البشر وتعلقهم لغايات التوازن بين حاجات الإنسان وثروات الطبيعة، بين أبعاده الروحية والمادية، بين إمكاناته العقلية ووسائله المادية وغايته الإنسانوية والتوحيدية؛ وبحيث تكون الحضارة أيضاً مدخلاً لتفاعل الجماعات البشرية على قاعدة التأسيس الإلهي لمبدأ المساواة والعدل والمحبة بين البشر.

بيد أن الأصولية المادية لحضارة الغرب ساهمت في تكوين ذاتية غربية قائمة على انفصال الفكر والدولة والمجتمع والأخلاق والمعرفة العلمية والتقنية عن الغايات الكامنة في صميم التدبير الإلهي لنظام العام؛ كما في أبعاد الهداية الإلهية للبشر. إضافة إلى مساهمتها في تأسيس عالمية أنموذجية لا تتفق ومبادئ التفاعل والتكامل والتعاون التي نادت بها الرسالات السماوية كأساس للمساواة بين البشر الذين خلقهم الله من نفس واحدة .

لمحة عن التصوّف عند ملا صدرا في "إيقاظ النائمين"

محمد خنساري*

ترجمة: طارق عسيلي



يعتبر كتاب "إيقاظ النائمين" للحكيم "صدر المتألهين الشيرازي"، من الكتب المختصرة والغنية في مجال التصوف والعرفان.

ويمكن من خلال القراءة التالية للكتاب، الوقوف على الجانب الذوقي في جهود الشيرازي، لبلوغ الحكمة التي أعاد تشييدها من خلال الجمع بين الكشف، والعقل، والوحي... خاصة أن مضمون "إيقاظ النائمين"، والمنهج المتّبع فيه، إنما يندرج في إطار الفعالية العرفانية. وبحسب تعبير حكيم شيراز: "المنهج المستخدم فيها (رسالة إيقاظ النائمين)، لا علاقة له بالبرهان؛ لأن العرفاء هم أهل الكشف والشهود... وهذا يتخطى الإدراك العقلي، والمشاعر النفسية".

* باحث من الجمهورية الإسلامية في إيران.

يُعدّ "إيقاظ النائمين" من المختصرات الغنية بالتعاليم الصوفية المحتوية على معانٍ دقيقة وراقية. فقد جمع الملا صدرا في هذه الرسالة زبدة الأفكار الصوفية الموجودة في الأسفار، وكتبه الأخرى. فهو نفسه يقول: "إنّ هذه الرسالة هي طائفة من رموز إلهية، وأسرار ربانية، ومسائل ذوقية، وعلوم كشفية، استبانت على صحائف الإظهار والإعلان، بقوة قهرمان الهداية والتوفيق في هذا الأوان، صور بها قيم المواد طبق الاستعداد على قلب أقل العباد". ثم يضيف: "لقد حقّقت في سالف الزمان، مسألة التوحيد في كتبي ورسائلي على طريقة النظر البحثي، حسبما فلت أفهام الحكماء والفضلاء. وما ذكرت ههنا، فهو نمط آخر إلهي، وأسلوب جديد قدسي، لا يعرف قدره إلا عالِم أحدي، ولا يدرك غوره إلا عارف حقيقي ومقدس. فالعقل لا يدرك محتويات هذا الكتاب المرتكزة على الإشراق، والحدس، والشهود الباطني؛ لذلك، فإنّ المنهج المستخدم فيها، لا علاقة له بالبرهان؛ لأنّ العرفاء هم أهل الكشف والشهود الباطني، لا أهل النظر والبرهان. ثم يقول بعد إنارة كشفية: "هذا يتخطى الإدراك العقلي، والمشاعر النفسية".

ومن جهة الذوق الأدبي، والجمال، والأناقة في التعبير، تصنّف رسالةُ ملا صدرا هذه - إلى جانب كتبه الصوفية الأخرى - في الدرجة الأولى من حيث النوعية؛ فتعابيرها شعرية، ومثار إعجاب واستحسان، وهي مصحوبة بألفاظ مبتكرة، استخدمت على طبيعتها دون أي تكلّف. وقد استفاد من الفن الخطابيّ وزيّن جمله بالتشابيه، والاستعارات، خصوصاً بأبيات الشعر المقفّى، العربي، والفارسي، ورصّعها بالأمثال، والحكم. وأسلوبه في هذا الكتاب، يختلف بوضوح عن أسلوب كتاب الأسفار الذي يثبت فيه الحركة الجوهرية، ويناقش مسألة جسمية النفس، والجواهر، والأعراض.

والأسلوب الصوفي جميل جداً؛ فهو شعري، ودقيق في تعابيره، ويختلف عن الأساليب النثرية، الفلسفية، والمنطقية؛ فالتعابير الصوفية تملؤها النشوة، والمشاعر الروحية، والعشق؛ فهي تفسح المجال للإنسان بالتخلي عن إنّيته لصالح الوصول إلى الحق، والفناء في الله (تعالى)، وهذا ما يجعل التعابير مختلفة؛ فهي تخاطب القلب، لا العقل.

للتصوف والعرفان أوجه نظرية، وعملية، وجمالية؛ أي أنه في النظرية العرفانية، يُمزَجُ السلوك بالذوق والمزاج. وعموماً، فالوجه الجماليّ للعرفان قوي جداً.

أثبت الملا صدرا أنه ضليع ليس في المدارس المشائية، والإشراقية، أو العرفان وعلم الكلام فحسب، ولكنه كاتب غير عادي؛ فهو يثبت من خلال رجوعه للمصادر؛ كالقرآن الكريم، والحديث، وكلمات العظماء؛ كابن عربي، وصدر الدين القونوي، والإمام محمد الغزالي، وعلاء الدولة السمناني، يثبت أنه لا يجارى في هذه الحقول؛ فهو بارع في اقتباسه آيات من القرآن الكريم، ومقاطع من السنة النبوية، ليزيّن كتابه بها. وهو غالباً ما يقتبس الآيات القرآنية بشكل كامل، ويشير أحياناً لهذه الآيات بالإشارة فقط. وقدرته على الاستفادة من الآيات القرآنية، وحسن اختياره للشواهد، وذوقه الرفيع، تُظهر بوضوح أنه كان حافظاً للقرآن عن ظهر قلب.

فيما يتعلق بالعرفان مثلاً، وبعد الحديث عن قَطْعِ بعض المراحل يقول: "ثم سافر في أرض الحقائق المقدَّسة المشرقة بنور الرب...".

﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ﴾ ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ (1).

وعن التطورات، والتغيرات التي تحصل للإنسان يقول: "في البدء كان الإنسان في مرتبة الهيولى الاولى التي هي قوة صرفة وإبهام محض، لا تحصل لها أية فعلية في ذاتها..." **﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾** (2). ثم وردت عليها الصور الجمادية، ثم النباتية، ثم الحيوانية. وعند شروق شمس النفس الناطقة، يتنبَّه من نوم الجمادية، وسِنَة النباتية، وغفلة الحيوانية، ثم أشرقت أرض الجسد بنور ربها. ويستشهد بآية ملائمة من القرآن الكريم **﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾** (3). ثم يورد شاهداً آخر يلائم مراحل تطور الجنين: "أول عضو يتكوّن في الجنين هو القلب الصنوبري؛ لأنه أوّل ما يتحرك من البدن، وآخر ما يسكن منه". **﴿أَوَّلُ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِلعَالَمِينَ﴾** (4). كما ورد في الحديث: إنّ قلب المؤمن عرش الرحمن، ويمكن تأويله ببيت الله. ووجود بيت الله موجود في بكة الصدر الروحي، وهو تشبيه بمكان اجتماع الملكات والقدرات المتوجهة إليه. وكلمة بكة هنا مرادفة لكلمة (مكة)؛ فحرف "م" يمكن أن يقلب "ب". ورأى آخرون أنّ بكّة تعني مكان الاجتماع. ويشير صدرا إلى تبنيّه الرأي الأخير. والمكان هذا مليء ببركات إلهية من الفيض المتصل منه بجميع الوجوه، والقوة والحياة الساريتين منه إلى ساير الأعضاء، وهدى ونورٍ يهتدي به إلى الله.

هناك كثير من الإشارات الإلهية الواضحة في هذه الآية، وفيها أيضاً إشارات علمية، وحقائق وتعاليم؛ أنّ البيت الذي في بكة، هو مقام إبراهيم، ومحطته الفكرية، وهو البيت الآمِن لكل من يدخله، فالسالكون المتحيّرون في بيداء الجهالات، الذين يدخلون هذا البيت، يأمنون من إغواء شياطين المتخيّلة وعفاريت أحاديث النفس، واغتيال غيلان الوهم، وافتراس سباع القوى النفسانية وصفاتها. وهذا الكلام ليس تأويلاً هرمنيوطيقياً للآيات، بل هو نوع من التشبيه فحسب.

أسلوب الكتاب ليس مختلفاً فقط إذا ما قورن بأساليب الكتب الأخرى، ولكن تعابيره ومفرداته وعناوينه تختلف عن أمثاله من الكتب.

تشكل الفلسفة كما نعلم ثلاثة محاور رئيسية: الله، والعالم، والإنسان. وكذلك يعالج العرفان هذه المحاور الثلاثة، ولكن من وجهة نظر مختلفة لها مفرداتها ومصطلحاتها الخاصة. وهذا يعني أن العناوين المستخدمة في هذه المواضيع الثلاثة تختلف أساساً، فالملا صدرا يسمي اللهَ في الفلسفة بواجب الوجود، وعلة العلل، والعلة الأولى، والمحرِّك الأول، وغيرها من المفردات. ويسميه في هذا الكتاب الحقيقة، والحقَّ الأول، والحقيقة الحقّة، والحبيب الأول، والجمال السرمدي، ونور الأنوار، ومصدر الوجود، ومصدر الواقعية، والفيض، والنور، والفيّاض، إلخ.

ولكي يثبت وجود الواجب، كان يلجأ في الفلسفة إلى برهان الحركة، والإمكان والوجوب، وامتناع الدّور والتسلسل. بينما نراه في العرفان يتبع طريقة العلم الحضوري، والوجدان الشهودي.

إنها مسألة الدائرة، دائرة الأصدقاء.

سلسلة انتشار عطرِ جدايل الشعر.

إذا تحدثوا عن التجلي والانعتاق.

قالت قصة بخاري لا تدع مجالاً للوسوسة.

العادة في الفلسفة النظرية والبرهانية، أنهم يعرِّفون الإنسان أنه: "حيوان ناطق، ضاحك، اجتماعي"، ويصفونه أحياناً بالحيوان المنتصب القامة، عريض المنكبين. والعقل عندهم ذو مراتب مختلفة من العقل الهيولاني، إلى العقل بالملكة، ومن العقل بالفعل، إلى العقل المستفاد.

وعند العرفاء: "الإنسان خليفة الله، ونشأة الاجتماع البشري، وخلافة الله، - هي سواد عين الوجود، ومجمع كل الحقائق والآيات، والكتاب المبين، ومسجود الملائكة".

وعند الحديث عن العالم، يستعمل العرفاء عبارات خاصة؛ فبدل الكلام عن "المعلول"، و"المخلوق الزماني"، و"الصنع"، إنهم يتكلمون عن "مرآة الحق"، و"شعاع نوره"، و"نور التجلي الذاتي للحق"، "شعاع جماله وجلاله"، وأشباهها من العبارات. "كل هذه الصور وانعكاساتها، ما هي إلا شعاع ينبثق من حامل الكأس في الكأس".

وهذا يذكر القارىء بأبيات للشبستري:

" العالم نور وجهه

تظهر فيه الحقيقة واضحة".

أو أبيات سعدي:

"يسعدني في هذا العالم من جعل

العالم سعيداً، وأحب العالم كله؛

لأنه عالمه".

يعود هذا التعارض في التعبير، واستخدام المفردات في الفلسفة والعرفان، إلى فهم كل من الفلاسفة والعرفاء لنفس الموضوع. وسنناقش بإيجاز واحداً من المواضيع الثلاثة: وهو الإنسان والموت، كما ذكر في الكتاب المتعلّق بمعرفة الله. فبعد الموعظة القصيرة، يبدأ كتابه كالتالي: "أغمض العلوم هو علم التوحيد، وأشرف المقامات نيل أسرار المكاشفات".

وسبب استعماله لهذه لكلمات في بداية الكتاب، هو أن معرفة الله من أعسر الأمور على الأفهام؛ فالإنسان دائماً حاضر لنفسه، ويعرف نفسه مباشرة، ومع ذلك، فهو لا يقدر أن يعرف نفسه، فكيف إذا ما تُرِكَ وحده ليعرف الوجود غير المحدود للحق (تعالى)؟

"لا تقدر أن تعرف نفسك

كيف يمكن أن تعرف الخالق؟".

"لقد كنت مع نفسك طوال عمرك، ولكنك لم تقدر على معرفتها، لم تكن مع الحقيقة ولو للحظة واحدة، مع ذلك، فأنت تتكلّم عن معرفتها".

تكلم ابن عربي، وصدر الدين القونوي، وبعدهم ملا صدرا، عن مرتبة الوجود الصرف كجوهر للأحدية، مستخدِمين عبارات كالهوية الغيبية، والغيب المطلق، وحقيقة الحقائق، والذات الأحدية؛ أي أنه الحقيقة اللامتعينة، والتي يشار إليها بالإطلاق.

"إنه هو الذي لا اسم له، ولا رسم، ولا وصف، ولا يمكن إدراكه أو معرفته"؛ إذ إنّ كلّ موجود له اسم ورسم ووصف، هو مفهوم من المفهومات الموجودة في العقل، أو الوهم، وهو ليس كذلك. "وهو الغيب المُحْضَر والمجهول المطلق".

وينقل عن صدر الدين القونوي قوله: "إن الإطلاق الصِّرف، هو صفة سلبية تستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته، وعدم التقيد والتحديد في صفة، أو اسم، أو تعين (٥).

وهناك حديث مشهور يتداوله العرفاء، ويشار إليه تكراراً في الكتب، وقد استشهد به الملا صدرا في كتابه هذا في موضعين مختلفين (ص ٢٥ وص ٦٣)، يقول الحديث: إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه(٦).

وبالطبع، كما يقول الملا صدرا، فإنّ المراد من هذا العدد هو مجرَّد الكثرة. يقول الشيخ العطّار:

هناك آلاف الحجب.

من الظلمات والنور قبل الدخول.

وبحسب تأويل الملا صدرا، حُجُب النور هي الأشرف، وهي الممكنات الروحية، فبينما تمثل الحجب الظلمانية الموجودات الجسمانية الكثيفة. والسالكون إلى الله يتابعون سفرهم الروحي دون أن يلحظوا مبدأ التعطيل الذي يؤدي إلى (حياة سهلة)، كل بحسب قابلياته وقدراته يواصل مسعاه للتعرف عليه، لعل الحبيب يكرمه بنزع بعض الحجب عن وجهه.

ينبغي أنّ نلحظ أن كل الموجودات، بما فيها الإنسان، عندها نوع من المعرفة اللاواعية بوجود الأحديَّة. وهذا النوع من المعرفة بسيط ولا يمكن تعريفه.

والمعرفة المركبة التي تشكل المعرفة الواعية بالحق؛ أي المعرفة المصحوبة بإدراك المعرفة، إما عبر الكشف - منهج العرفاء والصديقين -، وإما عبر البرهان - منهج العقليين الذين يتفكرون بصفاته وأفعاله -، غير متوفرة لكل الموجودات.

إن ما يحدّد معيار الالتزام، هو هذا النوع من المعرفة نفسه، ومعرفة فائدة إرسال الرسل مرتكزة عليه. وفي هذا النوع من المعرفة، يمكن الخطأ والصواب. وقواعد الإيمان والكفر، والفرق بين درجات التصوف، يتعلقان بهذا النوع من المعرفة. بينما في النوع الأوّل (البسيط) لا مجال للخطأ.

معرفة الحق موجودة في طبيعة الوجود،

والعِلم بالعِلم، هو العلم العقلي.

يتنقل السالكون في هذا الطريق بين عدد من الجبال، ويحملون زاداً متنوعاً. بعضهم يحاول معرفة الحق من خلال الخلق، وعن طريق البرهان، وهؤلاء لن يفلحوا في الحصول على مرتبة العلم الحقيقي. والبعض الآخر، وهم أهل الله، لا يلتفتون إلى الخلق، ولا ينظرون إليهم كواسطة. إنهم يعرفون الحق بالحق.

تنتقل المجموعة الأولى من العالم الأسفل إلى العالم الأعلى، بينما تنتقل المجموعة الثانية من العالم الأعلى إلى العالم الأسفل. الطريقة الأولى هي طريقة الذين ﴿**يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (٧). ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾ (٨). لكن الطريقة الثانية هي طريقة الصديقين، يستشهدون بالحق، وليس للحق، فلا يتخذون الموجودات شهوداً لهم، بل يعتبرون الحق هو الشاهد، ويعرفون الوجود بالوجود مباشرة، وليس عبر الممكنات. يقول تعالى في آخر الآية: ﴿**أَوَ لَم يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ**﴾(٩). أو ليست حقيقة أن الله على كل شيء شهيد، تغني عن البرهان؟ وأولئك المتيمون، ومحبو الحق المذكورون بحديث قرب النوافل.

والسر في هذا الأمر، أن المعرفة الحقيقية بالحق لا يمكن اكتسابها بالبرهان، بل إن المعرفة البرهانية هي التي تُكتسب بمعرفة الحق، وهي ليست كما يقال في العلوم النظرية والبرهانية؛ حيث الادعاء أنّ العلم بالعلة يأتي بعد العلم بالمعلول. وهكذا يُكتسب العلم بالعلة من خلال العلم بالمعلول. وأما ما يمكن معرفته من خلال العلم بالمعلول المعين، فلا يوجب العلم إلا بالعلة المطلقة، لا بخصوصها. وهذا البرهان ليس كاملاً، والعبارة الدقيقة والصحيحة، هي أن المعلول ليس إلا نحواً خاصاً من تعيّنات العلة وشأناً من شؤونها. فمن عرف حقيقة العلة عرف شؤونها وأطوارها، بخلاف من عرف المعلول، فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص؛ بالمرايا المتعدّدة التي تختلف بامتداد حقول رؤيتها، ومسافاتها، وتقعّراتها، وطلائها إلخ. فكل من يلقي نظرة على هذه المرايا، سيرى وجهه بحسب ما تعكسه تلك المرايا، وهو بالطبع لن يرى وجهه الحقيقي.

وباختصار، لا يستطيع العقل فتح طريقه باتجاه تلك المملكة المقدّسة، ويحصل على العلم الحقيقي عبر مجرد التفكير البرهاني. أضف على ذلك، أنه لا يمكنه رؤية

نور جمال الأحدية.

والعرفاء بخلاف الفلاسفة، لا يسعون لكسب المعرفة الحقة عبر المقدمات، والتعاريف، وقواعد القياس، والمفاهيم، والأحكام. إنهم يسعون لاكتساب العلم بالحق من خلال القلوب الخالصة، والطبائع الصافية، والتوبة والتسليم. **﴿إلا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾** [١٠] "اعرف انهم عرفوا الحق بنور الحق الجلي، ووصلوا إليه، لا بقوة الأقدام والحجة، والبرهان، ولكن بخلع النعلين، ورفض الكونين".

هذا الصنف من المعرفة مختص بالعظماء القريبين من الحق، ولا يصله إلا الشهداء، والصديقون. والسبب يكمن في أنّ هذا الصنف من المعرفة، لم يطبع إلا بقلم الحقّ الأول في ذاك القلب السليم المستقيم. هكذا قلب مطلي بطلاء الإيمان يخشى الله من التعلق بهذا العالم، ويسعى لتركه بكل متعلقاته.

إن معرفة الحق لا يمكن تحصيلها إلا عن طريق العرفاء؛ أي طريق معرفة الحقّ بالحق التي تؤدّي إلى فناء السالك. وهي معرفة نشوة، ولا يمكن مقارنتها مع النوع الآخر من المعرفة.

والذي لا يصل إلى الوحدة الحقة، سيكون ضحية التشبيه، أو التعطيل.

ما يعنيه الملا صدرا أنه يوجد بين البشر قلة قليلة يمكن أن تخطو خطوات أكبر وتصل إلى القمة، وتحصل على مرتبة القرب، وحتى مرتبة الوحدة والفناء. ويبقى الآخرون في مراتب هوى الحس والخيال، ولن يستطيعوا الإيمان بأكثر من إله وهمي، ولن يتخطّوا بذلك حدود التشبيه.

وقد يجتاز العقل بعض المراتب الأولية؛ حيث يتجاوز البديهيات. فالحق ليس معلولاً ولا علة له حتى يمكن إثباته عن طريق إثبات علته. والطريق المفتوحة أمام العقل، وهي طريق البراهين البعدية، لا يوصل إلى معرفة، ولا يوصل العقليين إلى العلة، فلا مجال للحديث عن الحس والخيال، وأنه وجودٌ لا ند له ولا ضدّ. ولا يمكن إدراكه من خلال الأنداد والأضداد، وهذا مايؤدّي إلى طرح إشكالات كتلك التي طرحها ابن كمونة، وبعض المندسّين من أصحاب الأفكار الشيطانية التي أنتجت فهماً خاصّاً للمسألة.

كل هذه التناقضات الناتجة عن الفهم البشري وتعارضه مع معرفة الحق، يتعلق بآلية ملاحظة الانكشاف الذاتي للحق. ونكران هذه الأفهام لبعضها يتعلق بفوقية قوانين بعض العوالم على بعض، وعزل بعض المظاهر عن بعضها.

لهذا عندما ينكشف الحق (تعالى) للعقليين وللتنزيهيين واللاّمجسمين، وللذين يرون أنّ الله لا يوصف بالصفات البشرية، وغير الكاملة، حينئذ يقبلونه، ويبدأون بتمجيد الموجود المقدّس. ولكن القوى المجرّدة كالوهم، والخيال والنّفس التي لها جهة مادية تبدأ بالرفض؛ لأنها في حالة تفهم الحق فيها من خلال التشبيه والمحاكاة.

وعندما يصبح وجود الحق جلياً واضحاً من خلال الصفات الثبوتية، فإنّ القلب والنفس العاقلة يقبلونه. لأنها باعتبار صلتها وانتمائها للأجساد، هي متشابهة، وباعتبار تجرّدها عن المادة، فهي لا تقارَب. ولكن العقليين يرفضونها؛ إذ لا مجال لمقارنتها بعالم الأجسام.

ثمّة نزاع دائم بين العقل والوهم، فكلاهما يدعي السلطة لنفسه، وأنه لا ينقاد لغيره. يدعي العقل أنه محيط بإدراك الحقائق على ما هي عليها، لكن الأمر ليس كذلك؛ إذ إنّ العقل لايدرك إلا المفاهيم الكلية فقط، ولوازم الموجودات، وغاية معرفته هي العلم الاجمالي بأنه له ربّاً منزّهاً عن الصفات الكونية. والعقل محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته وظهوراته بشكل مفصل. ولمّا كانت العقول الضعيفة قاصرة عن إدراك التجليات الإلهية في كل موطن ومقام، والنفوس الأبية الطاغية غير معظّمة لشعائر الله، فاشتبهت عليهم الوجودات التي هي نفس فيوضات الحق، وأنحاء تجلياته بخواص الماهيات التي هي أمور برأسها وأصنام بحيالها، فعبدوها، ونسبوا إليها الوجود والإيجاد، ولم يعلموا أن الحق هو المتجلي في كل شيء, والمتخلي عن كل شيء.

ثمة محاولة من قوى الإدراك الجزئية للسيطرة وللتقليل من قيمة العقل في إدراك الكليات والصفات المجردة، فهذه القوى تطالب بالمكان، والأبعاد، والجهات، والألوان، والأشكال، وما يشبه ذلك؛ كلوازم مفهوم أي شيء. وهذه القوى غير قادرة على إدراك المجردات.

وهكذا فإن نشأة العقل والخيال والحس تتلقى نوعاً من التجلّي يتناسب مع طبيعتها، وترفض التجلّيات الأخرى. وبالجملة، فكل قوة من القوى محجوبة بنفسها، لا ترى أفضل من ذاتها؛ كالملائكة التي نازعت في آدم (عليه السلام) .

وعليه، فكلٌّ يرى الحقيقة بحسب وجوده: "كلٌّ يرى نور الواحد بعين إنّيته، ويدرك بحسب سَعَة وجوده".

إنّ أنبياء الله وأولياءه الكُمَّل، وبسبب تمكّنهم من الاتحاد بعالم القدس، ليسوا

محدودين في هذه العوالم السفلى، ولكنهم يسافرون في أُفُق لا ينتهي، ويرون الحقّ في جميع تجلياته، ولا ينكرون أياً منها. إنهم يدركون الأشياء بطريقة غير تلك التي يدرَك بها العقل والحواس.

معرفة الإنسان الكامل أرقى من معارف الآخرين، وكذلك معرفته بالأشياء هي معرفة من نوع آخر؛ لأن المعرفة الحقيقية بكل مرتبة من مراتب الوجود غير مقبولة إلا من خلال معرفة باريها، وهذا يفسِّر قاعدة أولئك الفلاسفة الذين يقولون: إن المعرفة الكاملة بالمعلول غير ممكنة إلا من خلال فهم العلة. وماهية المعلولات لا يمكن أن تُعرف إلا من خلال معرفة عللها. ولكن المعلول حقيقةٌ غير التعلق الربط. والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة، ولا معنى له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً، ولاحقاً، وأثراً، وتابعاً. كما أن العلة المفيضة على الإطلاق، إنما كونها أصلاً، ومبدأ، ومصموداً إليه، وملحوقاً به، ومتبوعاً.

وتنتهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية، لا يشوبها كثرة ولا نقصان، ولا إمكان أو قصور، وهي بذاتها فيّاضة بحقيقتها، وساطعة بهويتها، وبوجودها منشأ لعالم الخلق والأمر.

فتبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهي الذات، وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل، وما سواه طوره، وما وراءه جهاته وحيثياته.

ثم يقول: "ولا يتوهمنَّ أحد من هذه العبارات، أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم (تعالى) تكوّن نسبة الحلول، هيهات! إنّ الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل، وها هنا؛ أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المتنوّر بنور الهداية والتوفيق، ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق، واضمحلّت الكثرة الوهمية، وارتفعت أغاليط الأوهام. والآن حصحص الحق، وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات". وهكذا مهما كانت عوارض اسم الوجود، فإنه ليس سوى مظهرٍ من مظاهر الغني ذاتاً، وصفة من صفاته، وشعاعاً من إشعاعاته.

قلنا في بداية الكلام: إن في الوجود عللاً ومعلولات، وتوصلنا في نهايته إلى نتيجة، أنّ بين العلة والمعلول الوجود الحقيقي، هو للعلة فقط. وما المعلول إلا شأن من شؤونها، وعلية العلة في علاقتها بالمعلول يمكن إرجاعها في الواقع إلى تشؤّن

العلة في الشؤون. وهذا لا يعني أن شيئاً غير العلة يفصل نفسه عن العلة ويستقل عنها، ثم يؤيد ملاحظاته بنصوص عربية.

ولكي يؤكد هذه المسألة الصعبة والعصية على الفهم، يشير إلى الجنيد البغدادي عند استماعه لحديث "كان الله ولم يكن معه شيء"، أنه قال: "وهو الآن كما كان"، واحداً ولا شيء معه.

وهكذا يرى أهل الكشف والشهود، أنّ الماهيات الممكنة ما هي إلا تجليات وظهورات للحق، وهي ليست موجودة في ذاتها، وما هو موجود. حقيقته هو الحق (تعالى)، وشؤونه والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض، بواسطة تعلقها بمراتب الوجود، وتطوره بأطوارها، وفي سياق برهانه، يشير إلى قصيدة الشيخ محمود الشبستري.

يوجد أرقام كثيرة للعد بها، ولكن هناك شيئاً واحداً يمكن أن يعد. فحقائق الممكنات باقية على عدميتها، أزلاً وأبداً، واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها، نعم هي تصير مظاهر، ومرائي للوجود الحقيقي، بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية.

"في العالمين لم ينفصل الظلام عن الإمكان والله أعلم"[١٠].

لقد اقتبس هذا الشعر في رسالته هذه كما أنه اقتبسها في كتاب الأسفار، واعتبرها ترجمة حديث: "الفقر سواد الوجه في الدارين"[١١]. وهو يعزّز مدّعاه بشاهد من مشكاة الأنوار للغزالي عن العرفاء الذين أدركوا عن طريق التأمل أن "لا موجود سوى الله"، وأنّ **﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ﴾**، وعبارة "هالك" لا تعني أنّ كل شيء سيزول في وقت من الأوقات؛ إذ إنه في الواقع كل شيء زائل أزلاً وأبداً. ولا شيء غير هذا يمكن أن يفهم، أنه كل شيء، إذا اعتبر من حيث ذاته فهو عدم محض[١٢] ... وهذا ما يعني أن الزوال ليس اسماً بل صفة، وهنا الرأي لا يخص الغزالي لوحده؛ إذ إن أهل الكشف والشهود جميعهم يرون أن الممكنات من حيث ذاتها ليست موجودة. والممكنات، كما يعبر عنها ملا صدرا، باطله الذوات، هالكة، مختلفة في هذا الكتاب كما في كتبه، ورسائله الأخرى. ويحاول القول: "ليس في الدار غيره ديّار"، "لا إله إلا هو"، و"لا موجود غيره". وإذا حملنا الوجود على غيره، فإنّنا نحمله من باب المجاز. وغيره من الأشياء ليس إلا متعلّقاً من متعلقاته، وشأناً

من شؤونه، وبحسب الحكماء، وجود كل شيء هو بالواقع تشؤن لتعلقه بالحق الأول، وكل ما نعتبره موجداً له، وجود نسبي متعلق بالحق.

ويضيف ملا صدرا أنه في كتاب الأسفار يبرهن أن الكائنات الموجودة، هي نور تجلي الحق، وشعاع جماله وجلاله، ولا يمكن إدراك شيء إلا إذا نُسِبَ إلى الحق (تعالى). فكما أن ذاته مبدأ وجود الأشياء عنه، فكذلك ذاته مبدأ شهود ذوات الأشياء. فهو (تبارك وتعالى) علة العلل، وغاية الغايات.

الهوامش:

(١) القرآن الكريم: ٣٩: ٦٩ .

(٢) القرآن الكريم ٧٦ : ١.

(٣) القرآن الكريم ٣٩ : ٦٩ .

(٤) القرآن الكريم: ٩٦.

(٥) الأسفار الجزء ٢ ص ٣٢٧.

(٦) هذا الحديث موجود في كتب التصوف، وعدد الحجب تراوح بين ٧٠ و٧١ و٧٠٠٠. وأوّلت الحجب النورانية والظلمانية بعدة طرق.

(٧) القرآن الكريم ٣:١٩١.

(٨) القرآن الكريم ٤١:٥٣.

(٩) القرآن الكريم ٤١ : ٥٣ .

(١٠) القرآن الكريم ٢٦: ٨٩.

(١٠) مفاتيح الإعجاز ف شرح غلشان الراز ص ٨٦ وفي تعليقه على الأشعار يقول اللاهيجي: إنه يعني بالظلام ظلمة الإمكان في العالمين (أي عالم الأفكار وعلم الصور).

(١١) يوجد عدة تعاليق على هذا الحديث ولجعل هذا الحديث مستقلا بروعته قدم العلامة المجلسي في البحار عدة اقتباسات لمتصوفة "الوجه يعني وجود الممكنات والاستقلال يعني الاستقلال عن وجود وكمال الآخرن " .

(١٢) يعتبر بعض الصوفيين أن الممكنات اعتبارية، وكما نعلم أن المشائين يرون أن المجودات الخارجية الجزئية موجودات حقيقية، وبحسبهم يعتبر ابن سينا مصنف كتاب الشفاء على الطريقة المشائية أن الممكنات اعتبارية. الهيات الشفاء تعليق

القونوي المجلد ١، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦١ ص٤٨.

اصدارات

إعداد: إنعام حيدورة

■ ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

■ مناهج البحث في الدراسات الدينية

■ كسر أصنام الجاهلية

■ الإسلام والغرب

عَرْض لِكتاب

الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

اسم الكتاب : الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية .

اسم المؤلف : د. عاطف العراقي .

الناشر : مكتبة الأسرة - القاهرة ٢٠٠٤ .

عدد الصفحات : ٦٥٥ صفحة مِن الحجم الكبير .

يَتحدث المؤلِّف في الكتاب عن فلسفة ابن رشد والمستقبل أو الماضي مِن خلال الحاضر والمستقبل .

والكتاب يحتوي ثمانية فصول :

الفصل الأول : الماضي والرؤية المستقبلية:

ويتضمن هذا الفصل مَعالم الفلسفة الرشدية المستقبلية ، ومجالات هذه الفلسفة ، والنظرة المستقبلية مِن خلال فتْح النوافذ الداعية إلى استخدام العقل، كما قرَّر ابن رشد في كُتبه أنّ الشرع أَوْجَب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها .

الفصل الثاني : تراث ابن رشد برؤية نقدية :

ويَستعرض هذا الفصل أهَمّ مؤلَّفات ابن رشد ورؤيته العقلانية مِن خلال شروحه ومؤلَّفاته ، وأنّ قصْد الفلاسفة هو معرفة الحقّ ، ولو لم يَكُنْ لهم إلا هذا القصد لَكان ذلك كافياً في مدْحهم .

الفصل الثالث : فلسفة ابن رشد .. آخِر فلاسفة العرب :

يتضمن هذا الفصل اهتمام ابن رشد بفلسفة آرسطو ، بالإضافة إلى فلسفته في مجال الإنسان والفلسفة الإلهية ، حيث تَمَيَّز ابن رشد بحسّ نقديّ مِن النادر أنْ نَجِد له مثيلاً في فِكْرنا الفلسفي العربي .

الفصل الرابع : ثقافتنا العربية بَيْن ماضيها المزدهر وحاضِرها المُظْلِم :

يَتساءل الكاتب في هذا الفصل : لِماذا يقف ابن رشد على قمة عصر الفلسفة العربية؟ ويحلِّل هذا السؤال على عدة مَحاور تُبَرِّر لابن رشْد تَبَوُّؤه قمة الفلسفة العربية؛ وذلك لازدهار حركة الترجمة مِن اللغات الأجنبية ، ثُمّ يدعو إلى

الاستفادة مِن الفلسفة الرشدية في استخدام العقل لإحيائه وإحياء الأُمّة مِن خلاله

الفصل الخامس : ثورة النقد في الفلسفة الرشدية :

يَتضمن هذا الفصل أهمية الاتجاه النقدي في الفلسفة الرشدية مِن خلال نقْده لآراء المتكلِّمين والمتصوفة والفلاسفة الذين سبقوه ، وأُسُس الاتجاه النقدي عند ابن رشد .

الفصل السادس : فلسفة ابن رشد وفِكْرنا العربي المعاصر :

يؤكِّد الكاتب على أنّ التراث الرشدي ملتزِم بالمنهج العقلي ، والأُمّة في حاجة إلى هذا المنهج ؛ لأنّ الخير يتمثَّل في جَعْل العقل هو الدليل والمرشِد الذي يَجعلنا نتخطّى ظلمات الجهل والتقليد .

الفصل السابع : ثقافة العولمة والمستقبل التنويري :

يُبْرِز الكاتب أهمية ثقافة العولمة ، شارحاً أبْرَز المشكِلات الفكرية التي تتصدى لها ثقافة العولمة ، ثُمّ يَجِد في جذور مِن فلسفة ابن رشد بعضاً مِن ثقافة العولمة ؛ فثقافة التنوير - كما يرى الكاتب - مِن القضايا المصيرية للأُمّة؛ فلا تحيا إلا بها .

الفصل الثامن : التنوير ومستقبل الثقافة العربية :

يَستعرض الكاتب المحاوَلات التنويرية عند مفكِّرينا القدامى والمحاوَلات التنويرية عند المفكِّرين المعاصرين، وذلك انطلاقاً مِن الفلسفة الرشدية ؛ فالحديث عن التنوير المعاصر يتطلب البحث في جذور التنوير في فِكْرنا القديم ؛ وذلك ردّاً على دعاة الجمود والتقليد .

ويَشمل الكتاب - كذلك - المؤتمَرات والندوات التي عُقِدَتْ حوْل ابن رشد في دُول مختلفة .

مناهج البحث في الدراسات الدينية

اسم الكتاب: مناهج البحث في الدراسات الدينية.

اسم المؤلف: أحمد فرامرز قراملكي.

الناشر: معهد المعارف الحكمية، الشارع العريض، سنتر صولي، ط٢.

حجم الكتاب: ٤٢٤ صفحة من الحجم الكبير.

يتألف الكتاب من ثلاث مقدمات: الأولى لمعهد المعارف الحكمية، والثانية للمترجم، وأما الثالثة فهي للكاتب.

وهو يتوزع على اثني عشر فصلاً. وقد حمل الفصل الأول عنوان:"البحث:الماهية والمرتكزات." وفيه تحدث الكاتب عن أهمية تحديد المفهوم وعن نماذج لتعريفات البحث، كما أنه تناول ستة مرتكزات للبحث الديني (المعلومات، المعالجة، التنظيم، الاختصاص بنطاق واحد، الهوية العامة، الإبداع) بما يتقوم البحث، معتبراً أن أي خل في هذه المرتكزات الستة يؤدي إلى تشويهه.

وتناول في الفصل الثاني:"مجالات البحث العلمي"، وفيه اعتبر أن أي مشروع بحثي لا بدَّ له من أن يتحدد بنطاق علمي خاص، مما يتطلب الإحاطة بالعلم والمجالات العلمية التي يتصل بها البحث، منطلقاً من خلال ذلك لمعالجة مناهج البحث في الدراسات الدينية. وتناول فيه:"ماهية الأبحاث الدينية، المجالات المتنوعة للدراسات الدينية، ترتيب مجالات البحث العلمي، القراءة التقليدية، القراءة الجديدة، المجالات الهامة في البحث الديني والعلاقة بين مجالات البحث الديني، معتبراً أن ثمة تداخلاً بين هذه المجالات السبعة على مستوى التأثير العلمي المتبادل، رغم ما بينها من تباين معرفي.

وأما الفصل الثالث فكان تحت عنوان:"الجدوى في مشروع البحث". أكد فيه الكاتب أن الحرص على جدوى البحث ومدى فائدته هو السر في نجاحه، وتحدَّث في هذا الفصل عن إدارة برنامج البحث وكذلك تقييم جدوى البحث، يريد الكاتب من خلاله تقدير إنتاجية البحث وجدواه ليصل إلى الحد الأقصى من الإنتاج مع

الحد الأدنى من النفقات، وهو يتألف من عنصرين أساسيين: أن يكون عملياً ومجدياً.

وفي الفصل الرابع تحدث عن:"البحث المتجه حول مسألة"، فيه تناول أهمية البحث حول مسألة محددة، وحاول فيه تحديد السبل والآليات المناسبة لهذا اللون من الأبحاث، وذلك من خلال الكلام عن التفاوت في البنية بين نمطي البحث وجدوى البحث الدائر حول المسألة وخصائصها، وعملية طرحها وأخيراً الموهبة في اكتشاف هذه المسألة.

وكان الفصل الخامس تحت عنوان:"التعريف والوصف"، وفيه قدَّم الكاتب مدخلاً تاريخياً، وتحدَّث عن المعنى والتعريف ومقياس التحديد؛ وبعض القواعد الاستراتيجية في التعريف.

أما الفصل السادس فكان حول:"التبرير والتفسير"، أوضح فيه مبررات قبول الزعم ووضع قواعد استراتيجية في عملية التبرير والتفسير، ومنه انتقل إلى "المناهج والاتجاهات". في الفصل السابع تحدث عن تنوعها وترتيبها، مبتدئاً بالاتجاهات الدينية الجوانية، مناهجها أدواتها، نطاق دراستها، قواعد استراتيجية لها، منتقلاً إلى اتجاهات التراث:(التحليلي والمنطقي).

بينما في الفصل التاسع عمل على: "الدراسات المقارنة" متناولاً ماهية البحث المقارن، دوره، تحديد نطاق المقارنة، وعملية البحث المقارن، منهياً هذا الفصل بالقول إلى أن هناك اتجاهين رئيسيين في تحديد ماهية المقارن وأهدافه ومناهجه وخطواته.

وتحت عنوان: "ظاهريات الدين" كان الفصل العاشر، وتحدَّث فيه عن بعض الظاهريات، والأزمة الفكرية، والاشتراكية، ومناهج الظاهريات في البحث الديني. منتقلاً في الفصل الحادي عشر إلى "البحث الديني التجريبي" واعتبر فيه أن الدراسة التجريبية للدين تمثل جانباً لصيقاً بالبحث الديني، على نحو يؤدي تجاهله إلى استيعاب ناقص أحادي للموضوع الديني، وشرح فيه معنى البحث الديني التجريبي، سمات عمليات الوصف والتفسير التجريبي من خلال الكلام حول الخصائص المعرفية للبحث وطبيعته وخطواته.

وأنهى الكتاب في الفصل الثاني عشر عند:"الدراسات البيتخصصية". وفيه تكلم

حول المعرفة المنهجية واعتبر أن الاختزالية هي نتيجة الحصر المنهجي، وطريق الوقاية منها يتمثّل بالمبادرة نحو التعددية المنهجية. كما اعتبر أن الدراسة البيتخصصية برنامج وقائي يقوم بتجنيب الباحث الحالة الحصرية حيال العلم الواحد، معرِّفاً لها، موضِّحاً آلياتها لينتهي إلى القول: إن هذه الدراسات هي اتجاه حديث قد يتوصل من خلالها إلى أفكار إبداعية جديدة من خلال استدعاء اتجاهات وعلوم شتى في إطار جدلي.

والحمد لله رب العالمين

كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

اسم الكاتب: صدر المتألهين الشيرازي.
اسم الكتاب: كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية.
الناشر: معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية الطبعة الأولى).
حجم الكتاب: ١٩٧ صفحة من الحجم الكبير.

يتألف الكتاب من مدخل الناشر ومقدمة للمصحح، ومقدمة للكاتب بالإضافة إلى أربع مقالات وخاتمة.

تحدثت مقدمة الكتاب عن الدوافع العملية للقيام بهذا العمل، بحيث تناول فيه الكلام عن الذين ادعوا الوصول والعرفان، ورفضوا العمل بمقتضى الحديث والبرهان والشريعة، مما جعله أمام واجب دفع الشر والشبهة عن الدين الحنيف.

المقالة الأولى: "في أن لا رتبة عند الله أجلّ من المعرفة بذاته وصفاته وأفعاله، وأن العارف هو العالم الرباني وأن كل من هو أعلم فهو أعرف وأقرب عند الله".

وفي هذه المقالة ذكر أنّ من شرع في المجاهدة والرياضة، قبل إكمال المعرفة وأحكامها بالعبادات الشرعية في خيال مضلّ، والجلوس بعد في مجلس جماعته وحضور مريديه مميت للقلب ومفسد للدين، وضارٌّ بعقائد المسلمين. كما تطرّق فيها إلى فضل الذكر والتذكُّر، وإلى معنى الشطح وبطلانه، وكذلك إلى آداب المعلمين.

وانتقل في المقالة الثانية إلى :"إنَّ الغاية من العبادات والمجاهدات هي تحصيل المعارف الإلهية، وفيها بيَّن المعارف الحقيقية، وأثبت التفاضل بين علوم المكاشفة، وكيف أن معرفة الله تعالى أفضل اللذات وأجلّها وأكملها، وقد أنهى المقالة بالكلام عن علامات المجتبين وأوصافهم والفرق بين المحبة والمحبة المذمومة.

وأما المقالة الثالثة فكانت:"في ذكر صفات الأبرار والعاملين الذين درجاتهم دون درجات المقرَّبين"، وأوضح فيه كيفية الوصول إلى منازل المقربين ليشير إلى صفة العشق والشوق مثبتاً أن لجميع الأشياء عبادة ذاتية، بينما الإنسان كان له فضلٌ

عظيمٌ، بحيث إن مبدأ الأعمال الصالحة في الإنسان هو عشق الباري عز وجل.

وبيَّن في هذه المقالة أن هناك تناسباً بين الصحة والسقم، بين الظاهر والباطن، إذ إن مقصود الشريعة تهذيب الظاهر عن الأخباث، بينما مقصود الشريعة الباطنية العملية تهذيب الباطن عن الفواحش وتصفيتها عن الصفات الحيوانية، وأما مقصود الشريعة الباطنية العلمية تهذيب الجنبة العالمية من النفس، والقوة العقلية عن الاعتقادات الفاسدة، وتخليتها عن الأحكام الوهمية، وتجليتها بالعقائد الحقة، وقد سمى الأولى بالشريعة، والثانية بالطريقة والثالثة بالحقيقة.

وفيها انتقل إلى القول: إن قبح الأعمال موجب للشقاء الأخروي، وفرَّق وميَّز بين الأخيار والأشرار.

وقد أنهى الكتاب بالمقالة الرابعة: "مواعظ حكمية، ونصائح عقلية ومخاطبات روحانية في ذم الدنيا وأهلها..."

وذكر فيها بعض وصايا الأنبياء والأولياء، كما تطرق إلى ذكر طرف يسير من وصايا الحكماء ليختم الكتاب بتوضيح هدفه منه. ووضع طريقاً للعلم والعمل لمن أراد السلوك نحو الله تعالى ولقاءه.

وإذا أمعنا النظر في هذه الأصول المذكورة، فلا بدَّ لمن كان له فطرة سليمة أن يزداد شوقاً إلى المعارف الحقة من جهة، وجهة أخرى يجد دواءً لما يعاني منه مجتمعنا من أمراض الفساد والانحراف، لدرجة أن بعضهم والبطالة والتعطل في أمور الدين والدنيا نهاية التقرب في السلوك إلى رب العالمين.

والحمد لله رب العالمين

الإسلام والغرب: قراءات معاصرة

الكتاب: الإسلام والغرب وقراءات معاصرة.

الكاتب: عادل الجبوري.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع،الغبيري ط. ١ ١٤٢٤هـ-٢٠٠٢م.

حجم الكتاب:٢٩٥ صفحة من الحجم الكبير.

يتألف الكتاب من مقدمة وأربعة فصول، قد يلاحظ القارئ الكريم أن بعض الموضوعات غير متسلسل مع البعض الآخر من حيث الوقائع والأحداث، ولعل ذلك الأمر يعود لكون قسم كبير منها هو مقالات ودراسات ثقافية وفكرية متفرقة، وهي لا تخلو من طابعٍ سياسي، إلا أنها موحّدة بموضوع واحد وتحت عنوان عام وهو: الإسلام والغرب.

وقد تحدثت المقدمة عن عدم وجود علاقات وديّة بين الإسلام والغرب في يوم من الأيام قائمة على أساس الثقة والاحترام، وإنما هي علاقات تصادم وتصارع، إذ إن الإسلام له منظومته، والغرب له منظومته ولا يجمع بين هاتين النظريتين سوى بعض الأطر النظرية الضيقة، وأي جوانب إيجابية يشخصها البعض تمثِّل استثناء عن القاعدة.

وقد حمل الفصل الأول عنوان:"رؤى جديدة ما زالت غامضة". وفيه تحدث عن المعرفة والسلطة وأيهما يؤثر على الآخر؟؟... وما هي حقيقة الدور المستقبلي لأدوات السلطة؟...

كما تحدَّث فيه عن نظرة ماركس وتوفلر إلى العالم وعن العولمة والفساد السياسي وأزمة الديمقراطية الليبرالية، وقدم مقاربات بين الغرب والشرق والثورة البلشفية والثورة الإيرانية.

وأما الفصل الثاني فقد حمل عنوان:"نظرات على الإسلام السياسي". وفيه تطرَّق إلى الحركات الإسلامية وإشكالية العلاقة بينها وبين السلطة.

كما تحدَّث عن الأقليات المسلمة في العالم وتحدياتها لترسيخ الهوية الخاصة

بها، واستعرض بعض صور وأهداف الإرهاب واعتبرها كلها تصب وتنصهر في بوتقة واحدة، وتتناغم مع أطروحات العولمة؛ سواءً كان بالترغيب وبالترهيب. وتناول إشكالية الإسلام والحداثة، وتساءل إذا كانت المحكمة الإسلامية فكرة قابلة للتطبيق؟ معتبراً أن مشاكل العالم الإسلامي لن تجد طريقها إلى الحل بمجرد تأسيس محكمة يطلق عليها محكمة العدل الإسلامي.

وتناول في الفصل الثالث عنوان:"تناقضات لها دلالات". تحدَّث فيه عن معوقات التنمية السياسية في العالم الإسلامي، وامتزاج معايير الثقافة بضرورات الاقتصاد والسياسة، معتبراً أن التحديات الراهنة والمستقبلية ترتبط بظاهرتين؛ الأولى: ثورة المعلومات والتكنولوجيا، والثانية: الثقافات الغربية الوافدة، وكلاهما مكمِّل للآخر. مُنهياً هذا الفصل بقراءات ورؤى حول العالم الغربي.

واختتم الكتاب في الفصل الرابع بالكلام حول كارثة ١١ سبتمبر. وفيه تحدَّث عن أزمة القرن وكيفية إعادة إنتاج القيم، وتساءل عن سبب غياب منطق العقل في الغرب لدرجة فاقت حدود المعقول والمقبول. وذلك بعد الهجمات الانتحارية على واشنطن ونيويورك متناولاً تداعيات هذه الهجمات.

والحمد لله رب العالمين

ورقة بحثية

■ منهج الحكمة المتعالية بين التراث وروح العصر

منهج الحكمة المتعالية بين التراث وروح العصر*

يأخذ المنهج، في إطار العمل الفلسفي، موقعية مهمة واستثنائية، نظراً لتوقف مكونات الفكر الفلسفي ونتائج ومعطيات أية منظومة فلسفية على المنهج ذاته، من جهة محدداته ومشاربه ومعياريته، وآليات إعماله ومدى ملاءمته للحقل المعرفي المرتبط به.

وإذا كانت الحكمة المتعالية، بما هي نظام فلسفي معرفي، ينتج عنه رؤية وجودية متكاملة، تشتمل على أضلاع وجوانب متعددة، (مبانٍ، مسائل، غايات...)، فإن الجانب المنهجي فيها يبقى الأكثر تأثيراً وأهمية، ما يعني ضرورة تخصيص هذا الجانب والتمحيص به دراسة وبحثاً وتحليلاً وذلك لأسباب أهمها:

أولاً: أهمية ومحورية المنهج في النتاج المعرفي الذي أنتجته الحكمة المتعالية، وارتباط المنهج فيها بمختلف أبعاد المشهد المعرفي الذي أفضت إليه، الأمر الذي يجعل المنهج ها هنا، في موقع الأولوية لناحية البحث والدراسة.

ثانياً: فرادة منهج الحكمة المتعالية من حيث المكونات والمحددات؛ إذ هو يجمع بين مشارب واتجاهات متباينة وربما متضاربة أحياناً، ما يجعل من الضروري النظر في طبيعة هذه المكونات وكيفية ارتباطها ومدى انسجامها في السياق المنهجي لدى الملا صدرا.

ثالثا:لأن تسليط الضوء على البعد المنهجي في الحكمة المتعالية وإعادة قراءته وتقويمه وربما إعماله، من الممكن أن يؤدي - كل ذلك- إلى إعادة إنتاج مضامين هذه الحكمة ومبانيها وغاياتها بنحو يحاكي روح العصر، ويتجاوز البعد التاريخي فيها من دون أن ينقلب عليه، أو بنحو يشكل سياقاً ممتداً يصل معرفياً - انطلاقاً من المنهج - بين ما أنتجته الحكمة المتعالية في عصرها، وما يمكن أن تنتجه من جديد في عصرنا الحاضر.

خلاصة الكلام: إن المنهج في الحكمة المتعالية يشكل، من حيث هو الضلع الأكثر بروزاً في منظومتها الفلسفية، مدخلاً لا غنى عنه في سبيل إعادة قراءة وإنتاج كل

* ورقة مخصصة لمؤتمر دولي يعقد في بيروت في وقت يحدد لاحقاً، ويرجى من الباحثين الراغبين بالمشاركة في هذا المؤتمر الاتصال بإدارة معهد المعارف الحكمية.

ما يتصل بأضلاعها الأخرى من مبانٍ ومسائل، ومبادئ، ولغة، ووظائف وغايات.. على أن كل ذلك يهدف تحديداً، إلى النظر في مدى إمكانية عصرنة هذه الحكمة، وتسييلها وإعادة إنتاجها وتبيئتها وفق المناخ الفلسفي المعاصر.

بناءً على ما تقدم ثمة محاور أساسية يجب دراستها والبحث حولها، (نستعرضها على نحو تساؤلات وإشكاليات) تتصل جميعاً بالبعد المنهجي من الحكمة المتعالية، على أمل أن يؤدي ذلك إلى مقاربة منهجية لهوية هذه الحكمة، وترسيم موقعيتها وفق قراءات تأخذ بالاعتبار المناهج والنتاجات الفلسفية والفكرية الحديثة والمعاصرة.

وتتوزع المحاور مع ما تشتمل عليه من تساؤلات ونقاط بحث كالتالي:

المحور الأول: منهج الحكمة المتعالية: المكونات والمشارب والهوية.

١- هل إن منهج الحكمة المتعالية من حيث المكونات والمشارب وبما هو منهج تعددي، يقوم على الانصهار والتوحد والملاءمة من دون الإخلال في النتائج التي ينتهي إليها؟ وهل إن الترابط بين هذه المكونات يقوم على التحاور والتفاعل والتكامل؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف أمكن تجاوز وإلغاء التعارض بين المكونات والمشارب؟

٢- وهل التعدد الكامن في منهج الحكمة المتعالية مستمد من مناهج الاتجاهات (١) الأخرى أم من النتاجات المعرفية لهذه الاتجاهات؟ أم مستمد من هذه الاتجاهات بكليتها وبما هي منظومات متكاملة، بمعزل عن التمييز بين ما هو منهجي وما هو معرفي فيها؟.

٣- انطلاقاً من الفهم الدقيق لمجمل المعطيات والمشارب التي يتشكل منها منهج الحكمة المتعالية، وبالنظر إلى طبيعة الارتباط الذي يجمع بين هذه المعطيات، كيف نستطيع أن نصنف هوية هذا المنهج، وفي أية خانة يمكن إدراجه؟ فهل هو منهج آحادي، أم تعددي، أم هو هذا وذاك في آن؟ ورغم هذا التعدد في العناصر، فهل هناك عنصر أكثر بروزاً من غيره (العقلي، الشهودي، النقلي، الجدلي...)؟؟

٤- وحول الهوية أيضاً، كيف يمكن فهم وتحديد موقعية وهوية منهج الحكمة المتعالية في إطار سياق تاريخي شامل، يلحظ المسار الفلسفي المنهجي العام، بدءاً من طرائق التفكير الفلسفي اليوناني، مروراً بآليات التفكير الفلسفي لدى الغرب

المسيحي الوسيط أيضاً بمناهج التفكير الفلسفي في تاريخ المسلمين، وصولاً إلى آخر النتاجات المنهجية المعاصرة؟

٥- ما معنى التعالي المنسوب إلى الحكمة المتعالية، هذا أولاً، وثانياً: ما هو هذا التعالي؟ هل إن التعالي هنا هو في الأساس، تعال منهجي؟ وهل هذا التعالي يعني كون المنهج فوق تاريخي، ومتجاوزاً للزمني، ومترفعاً على ال والانحصار وهو (المنهج) بذلك يتعالى على المناهج الأخرى، ويغدو قابلاً للإعمال في أي زمان ومكان؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل المنهج برمته هو متعلق التعالي أم المنهج ببعض مكوناته؟ أم أن في الأمر مبالغة، إذ التعالي المشار إليه لا يعدو كونه تسمية جعلية لا ترقى إلى مقام الصفة والعروض الذاتي للمنهج؟

٦- ثم ما هي لوازم التعالي المنهجي ومترتباته؟ وهل من الضروري أن يتصف المنهج المتعالي بالسيرورة والدوام، وأين موقعه بين الثبات والتغير، وهل المعرفة التي يفضي إليها مثل هذا المنهج متصفة بالتعالي أيضاً؟

٧- هل للمنهج الصدرائي - من حيث مكوناته- جنبة معرفية، بحيث يتحول إلى موضوع معرفي تتم معالجته بمنهجيات أخرى مثل"التاريخانية، الظاهراتية، التأويلية، النقدية، التفكيكية..."؟

٨- يشكل المنطلق لأي بحث أو موضوع أصلاً حاكماً في بناءات المنهج ومحدداته.. ومن المعلوم أن مبحث التوحيد يشغل موقع الأصالة والأولوية في الحكمة المتعالية. فأين يقع مبحث الإنسان بما هو إنسان في السياق المنهجي لمنطلقات البحث في منهج الحكمة المتعالية؟

المحور الثاني: منهج الحكمة المتعالية: الدور الوظيفي والمعطيات المعرفية.

١- ما هو حجم التداخل بين الجانبين المنهجي والمعرفي في الحكمة المتعالية؟ وما مدى حضور المنهج في المشهد المعرفي الذي يفضي إليه؟ وهل المنهج ها هنا ذو طبيعة آلية ينتهي دوره بمجرد الإفضاء إلى المنتوج المعرفي؟ أم الأمر خلاف ذلك بحيث إن المنهج في هذه الحكمة يشكّل مقوماً أساسياً وملازماً للبنية المعرفية الصدرائية، ودائم الحضور فيها على نحو لا يمكن النظر إليها بمعزل عنه؟

٢- ثم ما هي انعكاسات التعالي المنهجي (في حال وجوده) في الحكمة المتعالية

على النتاج المعرفي فيها؟ وإذا كان هذا النتاج موسوماً بالتعالي، فهل هو كذلك نتيجة سريان هذا التعالي من الجنبة المنهجية إلى الجنبة المعرفية؟ أم أن الطبيعة المعرفية والموضوعية للحكمة المتعالية تتصف بالتعالي بحد ذاتها وبمعزل عن أي اعتبار آخر؟

٣- ما مدى صلاحية منهج الحكمة المتعالية خارج السياق الفلسفي المعرفي بالمعنى الخاص والمتمحور حول الوجود؟ فهل يصلح مثل هذا المنهج لدراسة النصوص الدينية؟ أو دراسة الفلسفات المضافة؟ أو دراسة موضوعات العلوم الإنسانية عموماً؟

٤- (أصول الفقه، كلام، تفسير، أخلاق...)؟ وهل ثمة دور يستطيع أن يليه هذا المنهج في قراءة وفهم المنظومات الدينية الأخرى؟

٥- أين هي موقعية اللغة في ثنائية المنهج والمعرفة لدى الملا صدرا؟ فهل اللغة جزء من مكونات المنهج ومنحازة له؟ أم هي جزء من التشكل المعرفي الذي ينتجه المنهج؟ أم أمر بين الأمرين؟

المحور الثالث: قراءة في منهج الحكمة المتعالية وفاعليته على ضوء روح العصر.

١- هل يمكن النظر إلى المنهج في الحكمة المتعالية على خلفية ما هو سائد في روح العصر من مناهج وآليات بحث وتفكير؟ وهل إن هذا المنهج حاضر ببعض مكوناته وملامحه في مناهج معاصرة؟ وما هي النواقص والعيوب التي من الممكن أن تلحظ في المنهج الصدرائي انطلاقاً من رؤية مناهجية معاصرة؟.

٢- هل ثمة إمكانية إحياء أو تشذيب أو تجديد أو إنتاج منهج الحكمة المتعالية بنحو يتلاءم مع روح العصر؛ سواء على المستوى المنهجي الآلي أو على المستوى المعرفي الموضوعي؟ وهل هناك فرصة لإعادة إعمال هذا المنهج وتفعيله وصولاً إلى نتاجات معرفية جديدة مستمدة من ثوابت ومبادئ الملا صدرا الفلسفية، شريطة أن لا يكون ذلك على قطيعة مع النقليات والأجواء والمقولات الفكرية والفلسفية الراهنة؟

٣- إذا كان ثمة بعد فوق تاريخي (متعال) في منهج الحكمة المتعالية، كيف يمكن توظيف هذا البعد معرفياً وفلسفياً ودينياً في المرحلة التاريخية الراهنة؟

٤- استكمالاً للنقطة السالفة.. هل يمكن قراءة ومحاكاة وتقديم أمهات المقولات الفكرية والفلسفية الحديثة والراهنة انطلاقاً من منهج الحكمة المتعالية..؟ وإذا كان الأمر ممكناً، فما هي أهم هذه المقولات (النهضة، الحداثة، ما بعد الحداثة، العولمة...)؟ وما هي النتائج المتوقعة من ذلك؟

٥- هل يمكن أن يلعب المنهج الصدرائي دوراً في إنتاج معرفة دينية معاصرة ومتعددة الأبعاد، وتجمع في آن بين الأصالة والجدة؟

٦- أين يقع منهج الحكمة المتعالية في ظل ثنائيات الذات والموضوع، الفكر والواقع، الدال والمدلول....؟ وبالعموم، هل هذا المنهج ينحاز إلى الذات المدركة ويخضع لها، أم ينحاز إلى الموضوع المدرك ويعترف به كما هو؟ وإذا كان المنهج الصدرائي يجمع في مكوناته الأساسية بين العقل والوحي والشهود، فأين يتموضع الواقع (بما هو أمر ذو هوية سيالة ومتجددة) بين هذه الأمور.. فهل يصطف الواقع إلى جانبها ليشكل بعداً رابعاً في المكونات المنهجية؟ أم أن الواقع ليس مقوماً لبنية المنهج بحيث يبقى موضوعاً قائماً في الخارج من دون أ ن يتصل بالمنهج إلا بمقدار ما هنالك من صلة بين الذات والموضوع؟

٧- هل يمكن الحديث عن روح إرادة وتطلع في الجانب المنهجي من الحكمة المتعالية، بحيث تعكس هذه الروح جموح الذات المدركة نحو المعرفة الحقة وتعبٍّر عن ذاتيات الباحث وقبلياته ومشاعره؟ وهل يمكن اعتبار هذه الروح - في حال توفرها- حافزاً نحو المعاصرة والتبيئة وتجاوز المرحلية والتاريخية لتشكل الدافع والمحرك نحو التوغل في البحث المعرفي والفلسفي رغم اختلاف العصر وتبدل الزمان؟

في الختام، من الضروري الإشا ـرة إلى أن ترتيب المحاور وما تفرَّع عنها من تساؤلات وإشكاليات خضع لاعتبارات ومقتضيات منهجية بنحو يخدم الهدف الأساسي لهذه الورقة، إذ كان لا بدَّ بداية من التأكيد على ضرورة فهم منهج الحكمة المتعالية من حيث مكوناته وتحديد هويته (المحور الأول)، مروراً بضرورة البحث حول الدور الوظيفي والتطبيقي الذي يلعبه هذا المنهج على مستوى النتاج المعرفي (المحور الثاني)، وصولاً إلى دراسة فاعلية وصلاحية هذا المنهج ومدى إمكانية تسييله وتفعيله على ضوء روح العصر.

والله من وراء القصد.

الأعداد القادمة من مجلة المحجة:

- الخير والشر في الفلسفة والفكر الديني.
- إشكالية العلاقة بين العلم والدين.
- المنهج الموحد في فهم الدين.
- الدين والعولمة والحداثة.

صدر عن معهد المعارف الحكمية:

١- مقدمتان على شرح مصباح الهداية	مجموعة من الباحثين
٢- في فلسفة الدين	د. بولس الخوري
٣- نقد نظرية قبض وبسط	د. أحمد واعظي
٤- المجتمع الديني والمدني	د. أحمد واعظي
٥- العلمانية والإسلام	الشيخ محمد تقي الجعفري
٦- نظرات في الفكر الالحادي المعاصر	الأب مشير عون
٧- حوار الحضارات وصدامها	سيد صادق حقيقت
٨- التكامل المعرفي بين الوحي والعلوم الانسانية	مجموعة من الباحثين
٩- بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة	مجموعة من الباحثين
١٠- مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية	مجموعة من الباحثين
١١- الإسلام والمسيحية بحوث في نظام القيم	مجموعة من الباحثين
١٢- أعمال مؤتمر العرفان عند الامام الخميني	مجموعة من الباحثين
١٣- السلفية. النشأة، المرتكزات، الهوية	مجموعة من الباحثين
١٤- مناهج البحث في الدراسات الدينية	د. أحد قراملكي
١٥- نظرية المعرفة	الشيخ علي جابر
١٦- تطور الفكر الديني في الغرب	د. حسن حنفي
١٧- مقاربات منهجية في فلسفة الدين	الشيخ شفيق جرادي

إلى القـــرّاء الأعـــــزاء

إنّ المجلة، وفي إطار سـعـيـهـا الدائم نحــو التطور والتـقـدم، تـرحب بملاحظات القرّاء الكرام واقتراحاتهم، والتي من شأنها أن تدفع بالمجلة إلى الأمام.

لاقتــراحاتكم يرجى المراســلة على أحـد العنــاوين التاليـة:

المجـــلة: almahajah@shurouk.org

الدّراســات: dirasat@shurouk.org

القسم التعليمي: maahad@shurouk.org

الإدارة: almaaref@shurouk.org

العشــق الحــق

الحق أن العالم ليس سوى زبد لهذا البحر.
وماؤه هو علوم الأولياء.
يحدث العشق عندما تمسك يد القلب يد الحبيب.
وعندها مع طلوع الشمس تمحى كل الاقوال.
ويصير رداء العقل وعمامته رهناً عند كأس العشق.
ويغدو العقل حيران جاهلاً مذهب العشق مع انه يعرف جملة المذاهب.
ويصير الجسم ايضاً رواية يروي حكاية العقل الذاهل والروح العاشق.
فترى في القالب الجسماني وجهاً شاحباً وشفة جفت.
ويظهر فيه المرض السماوي العجيب...
المرض الذي لا فائدة للدواء والعلاج في بلائه.
و ينوح حتى تنوح السماء لنواحه.
ويأرق حين ينام غيره ممن لا يعرفون للعشق اليهم سبيلاً.
فيظهر ذلك العاشق بين مائة شخص وضاءاً.
كالقمر اللألاء في السماء بين الكواكب.
وبعدها يتعلم آلاف الآداب الروحية التي لم يكن له ان يتعلمها من المدارس.
ويقدم الروح قرباناً لروح روح الروح الذي جاء.
فيرى مقامه بين المنصورين الذين لا يعرفهم احد.
الذين تركوا القول على المنابر واعتلوا المشانق.
فقد عرفوا ان الدنيا سجن العاشق.
وان العيش الحق لا يكون إلا بخراب السجن.
وليس كل عاشق يتجلى فيه هذا الإستعداد.
لأن خياط العشق يفصل لكل عاشق قباء على قدر قدره.
ان كل شيء ما خلا رؤية وجهه خيال وخرافة.
الشهرة سد عظيم في الطريق إلى المحبوب.
والذي عشقه ودينه خدعة ورياء عليه أن ينام.
لأن طريق العشق خارج عن الإثنتين والسبعين ملة.

جلال الدين الرومي.